نقد الأديان
عند ابن حزم الأندلسي

عدنان المقراني

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



عدنان المقراني

- من مواليد تونس عام 1966.
- أستاذ الإسلاميات بمعهد الدراسات حول الأديان والثقافات، الجامعة البابوية الغريغورية، روما (إيطاليا).
- حاز على الدكتوراه في أصول الدين من المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس في عام 1997.
- حاز على دكتوراه ثانية في العلاقات الإسلامية - المسيحية، المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، روما عام 2005.
- حاصل على الإجازة في الدراسات الإسلامية، معهد أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة (الجزائر) عام 1989.
- باحث ملتزم بالحوار بين الأديان، والحوار الإسلامي المسيحي بصفة خاصة، وله في هذا المجال العديد من الدراسات والمقالات.

تقريظ

إن أيَّة دراسة عن منهج ابن حزم في دراسة الأديان هي من دون ريب إضافة مهمة لفهم موضع «الآخر» في الحضارة الإسلامية، وهي لذلك تستحق الإشادة والتقدير. ولا يخالجني أي مقدار من الشك في أن الدكتور المقراني قد امتلك باقتدار أدواتٍ للبحث العلمي قلما تتوافر في باحث نهض لإنجاز دراسة علمية في تلافيف نصوص ابن حزم ذات الطابع المتميز منهجاً ومضموناً. فالمعرفة التي أظهرها المقراني في معالجته لترجمات ابن حزم للتوراة والأناجيل، والاستقصاء الدقيق والبديع للنصوص الدينية والمقارنات الغنية والنتائج الطريفة والذكية التي استنبطها، كل ذلك يدل على طول باعٍ في هذا المجال الحيوي، مجال مقارنة الأديان. وقد فتح بذلك آفاقاً رحبة في البحث العلمي لمن يريد أن يتناول نصوصنا التراثية بمثل هذه المنهجية المتعددة المداخل والأبعاد التي تجعل الخطاب التراثي طرفاً حيّاً في الحوار الحضاري مع الآخر لا عنصر سجالٍ تاريخي محض لا معنى له. لكل ذلك فإن كتاب «نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي» هو بحق إسهام أصيل ورصين لفهم أبعاد المنهج «الظاهري» في سياق دراسة الأديان خصوصاً والتعامل العلمي مع الآخر، بصورة عامة.

الدكتور إبراهيم محمد زين

أستاذ مشارك بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان

بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

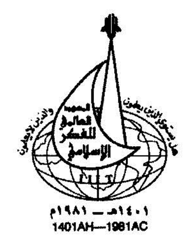

http://kotob.has.it

نقد الأديان

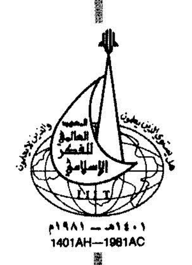
عند ابن حزم الأندلسي

نقد الأديان
عند ابن حزم الأندلسي

عدنان المقراني



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الطبعة الأولى 1429هـ/ 2008م

نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي

عدنان المقراني

موضوع الكتاب 1 ـ مقارنة الأديان 2 ـ النصرانية
3 ـ ملل ونحل 4 ـ منهجيات النقد

ISBN: 1-56564-313-5

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأميركية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
URL: http://www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org

المحتويات

الباب الأول: النصرانية

الباب الثالث: الأديان الشرقية

تقديم

ابن حزم أو جدل التراث والحاضر

د. احميدة النيفر

«من لم يَعِ تاريخه يجِدْ نفسه مرغماً
على الوقوعَ ثانية في أخطاء الماضي».

تبرز هذه الفكرة بقوة عند الوقوف على هذه الدراسة المتميزة عن سواها من الدراسات عن ابن حزم الأندلسي ونقده للأديان، فعلى الرغم من أن الدراسة هي من نوع الأعمال العلمية المتخصصة التي لا تتجاوز حدود إشكالية وإطار محددين، ولا تحرص صراحة على تقديم خطاب نقدي تاريخي عام، رغم هذا فإن مكمن القوة الأول في هذا العمل، هو أنه يلتزم بتلك الحدود، دون أن يظل منحسراً فيها.

هذه الدراسة، بما أولته من اهتمام بأحد أعلام التراث العربي الإسلامي القديم، وبما حوته من عرض علمي لأفكار ابن حزم في مجال نقده للأديان تقوم بحركة مزدوجة. هي تضيء من جهة الرؤية المتكاملة للرجل وتبيّن الوحدة التي ربطت منظومته الفكرية، لكنها انطلاقاً من تحليل هذا المجال المحدد في الزمان والموضوع فإن الدراسة تحيلنا بصورة غير مباشرة من جهة ثانية إلى معاناة الفكر الإسلامي المعاصر وهو يطرح في ظروف تاريخية ومعرفية مغايرة معضلتيه الكبيرتين: معضلة الحقيقة والتاريخ ومعضلة الذات والآخر.

تقدّم هذه الدراسة ابن حزم، بصفته ذلك الأندلسي الشاهد الذي يخوض بكل قواه وملكاته مأساة الغرب الإسلامي، في عصر تفككه السياسي وبداية انهياره الاجتماعي، وما ستستلزمه مأساة ذلك الإقليم النائي، والغالي، من أهوال التطاحن والتآمر، ومصائب التعصّب والضيق بالرأي. أهمية شهادة ذلك الأندلسي الذي يدرس الأديان الكتابية الكبرى في عصره، والأديان الشرقية المعروفة، مفكّكاً عقائدها ورؤيتها للعالم، في أنه كان يقوم بذلك النقد منطلقاً من مبدأ تعالي الحقيقة فوق كل الصياغات التاريخية التالية. لذلك لم يكن همّه معالجتها من الخارج لاستصدار حكم سهل عليها يثبت زيفها وبطلانها؛ بل كان حرصه ينصبّ على استيعابها من داخلها للاقتراب أكثر ما يمكن إلى الحقيقة التي كثيراً ما تتدارى وراء الوقائع التي يستحدثها الإنسان موجّهاً من خلالها النصوص الدينية الوجهة التي يريدها. لقد عمل ابن حزم، ذلك الأديب المؤرخ والفقيه المتكلم والسياسي الفيلسوف وهو يدرس النصرانية واليهودية والثنوية والبرهمية بمنهجه الخاص الذي يولي النص الديني وتحليله الأولوية الأساسية، عمل بعيدا من الروح السجالية المتعالية. كان بذلك ينقد «الثقافات الدينية» وما تحمله من معتقدات هي في الغالب طمس للحقيقة الأزلية؛ كان يفعل ذلك، وهو في نفس الوقت يردّ على توجّه عدد من فقهاء المسلمين ومتكلّميهم، في عصره ومصره. بذلك كانت منهجية ابن حزم، في تركيزه على النصوص الدينية المختلفة للأديان الكتابية والشرقية، وضرورة تقويمها، إنما يؤكد أن ثقته الكاملة في الحقيقة هي أهم من أي مذهب أو طائفة أو تأويل. هذه الثقة غير المحدودة؛ هي التي تجعله يرى أن العقيدة الإسلامية السليمة هي المعيار الأساسي لحياة إنسانية قويمة، هذا بالنسبة إلى الآخر وهي التي تتيح له موقفا نقدياً تجاوزياً داخل المجال الإسلامي نفسه. من ثم كان نقده للأديان تعرية لتلك الحجج الشكلية، وذاك التماسك المتظاهر بالصرامة الذي يعتدّ به عدد من أبناء ملّته، والذي تختفي وراءه نزوات و دوافع ذاتية متهافتة تسيء إلى مصداقية الرسالة الخاتمة.

لذلك فإذا كانت هذه الدراسة معالجة للأفكار الحزمية والمنهجية التي تعتمدها، فإنها من خلال سعيها المقارن مع علماء مسلمين آخرين خاضوا هذا

المجال، من مداخل فكرية أخرى، تبيّن أن القيمة الكبرى لشهادة ابن حزم تتضح في نقده المثنّى، إذ كان نقداً للأديان ومناهج أصحابها، و نقداً لمنهج عدد من علماء المسلمين في فهمهم لدينهم.

من هنا تكون شهادة ابن حزم، في نقده للأديان، هي شهادة على أن فوضى عصره وتفكك مجتمعه يحتاجان إلى منهج بديل، يتعلّق بالحقيقة التي لا يمكن السعي إليها، إلاّ برؤية فكرية متناسقة، وروح نقدية تتجاوز أهواء التمحّل على النصوص التأسيسية.

من هنا جاز لنا أن نعتبر الفكر الحزمي معاصراً، لأنّ في ذلك التمشّي المتعلق بالأندلس، وملله ونحله، ما يمكن أن يفيد هذا العصر، حيث توشك أن تتدارى الحقيقة لدى المسلمين، تحت ركام أهواء تأويلات بعيدة من مقاصد النص المؤسس. ثم إن هذه الدراسة عن نقد ابن حزم للأديان، وارتباطها بإشكالية الحقيقة والنص في خضم التاريخ وما يتلبس بهما ضرورةً، من إضافات وتعديلات وأفهام، فإنها تفضي إلى تساؤل آخر، لا يقل أهمية وخطورة: تساؤل الذات في علاقتها بالآخر. هذا التساؤل الذي لاحَقَ ابن حزم في حرصه على نقد الأديان الأخرى، وهو اليوم يظل يلاحق النخب المسلمة، في علاقاتها مع معتقدات وإيديولوجيات، لم يعد مجدياً تجاهلها أو مواجهتها بالدحض السهل أو السجال. طرافة تراث ابن حزم في هذا المجال، حين تقع إضاءته عبر تساؤلات هذا العصر، في إلحاحه على ضرورة مراجعة مناهج التفكير الخاصة، وطرق الاستدلال والأسس العقلية المعتمدة في التعامل مع الذات، ومكوناتها الأساسية. بعبارة واحدة تلخّص الإضافة الحزمية في أنه ليس مجديا أن يُسعَى إلى الحقيقة اليوم في عالم المسلمين بدون رؤية فكرية فاعلة ومبدعة، ذلك أن خصوصية المفكر الأندلسي تكمن في جوهرها في إثبات أن التراث هو ذلك الماضي الذي يحادث الحاضر عن المستقبل.

باردو – تونس

مقدمة

نحو نظرة إسلامية جديدة للأديان

إن المتأمّل في نظرات المسلمين للأديان عبر تاريخهم وتراثهم، يجد تنوّعاً وتبايناً في الرؤى والمناهج، فلكل نظرة محدّداتها وخلفياتها الشخصية والتاريخية والجغرافية والمذهبية. وبصفة عامة يمكن تمييز أربعة تيارات أو اتجاهات رئيسية، تتقاطع وتتعاضد فيما بينها أحياناً، وتتباعد وتتناقض أحياناً أخرى:

1 ـ **الاتجاه النقدي الجدلي**، وهو ينقسم إلى فرعين متحدّين في الغاية، ومختلفين في المنهج ومركز الاهتمام؛ ويمكن اعتبارهما وجهين لاتجاه واحد، نظراً لتداخلهما في الأعمال النقدية:

أ ـ **الاتجاه الكلامي**، الذي بدأه المعتزلة واستمر فيه الأشاعرة والماتريدية، وظلّ تقليداً راسخاً في عصور ازدهار علم الكلام، كجزء لا يتجزّأ من مباحثه. يُعنى هذا الاتجاه بالأديان في أبعادها العقدية والفلسفية والفكرية بالدرجة الأولى، وفي جوانبها التي تتعارض والعقيدة الإسلامية مثلما يفهمها الناقد ضمن إطار مدرسته الكلامية.

ب ـ **الاتجاه النصّي**، الذي يُعنى بتطبيق معايير التصوّر الإسلامي للنص الديني على نصوص الأديان الأخرى، الكتابية منها بصفة خاصة. وهي المعايير التي طوّرها علماء القرآن وبشكل خاص علماء الحديث. والغاية من هذا الجدل هو البحث عن المثالب والتناقضات

الموجودة، أو المفترضة في النصوص الأخرى، لإثبات عدم حجيّتها وعدم الاعتداد بها دينياً.

2 ـ **الاتجاه الفقهي**، وهو يُعنى بالتقنين للواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، من خلال تفصيل منظومة أهل الذمة، أو تمديدها لتشمل مللاً أخرى غير المنصوص عليها. يتميّز هذا الاتجاه بغلبة الصبغة القانونية العملية، مع اختلاف الاجتهادات توسيعاً وتضييقاً، حسب المدارس الفقهية والسياقات التاريخية والجغرافية.

3 ـ **الاتجاه التاريخي الوصفي**، وإن كان الوصف يحتوي أحياناً مواقف نقدية مبطّنة، من خلال التركيز على بعض النواحي أو إغفال بعضها، أو التعبير عنها بمصطلح غير مناسب، أو تصنيفها. . . إلا أنَّ هذا الاتجاه يتميّز، عموماً، بشيء من البرود والحياد مقارنةً بالاتجاه الجدلي.

4 ـ **الاتجاه الصوفي**، الذي يبحث عن مواطن الالتقاء والوحدة من وراء اختلاف الظواهر والأشكال، فهو أكثر الاتجاهات تفهّماً للآخر الديني، وبعداً من النزعة الجدلية التسلّطية، وإن كانت بعض أفكاره غامضة ومثارة للجدل بين المسلمين أنفسهم نظراً لصياغتها بلغة رمزية، يصعب استيعابها على غير المتمرّس.

على الرغم من هذا التنوّع في الرؤى والاتجاهات، ظلّ التوجّه الجدلي هو الغالب عند تناول الباحثين المعاصرين للمواقف الإسلامية من الأديان. حتى صُوّر أحياناً أنه «الموقف» الإسلامي الوحيد. ولذلك ما يبرّره جزئياً: فمن حيث الكم يحتلّ الجدل، أو ما يُعرف بأدبيات «الردود»، مساحة هامة في المكتبة التراثية. كما أنه تصدّى للموضوع تتعدياً مباشراً، وخصّص له العناوين البارزة في المصنّفات والأبواب، مما سهّل تحديده ودراسته. في حين ظلّت المباحث المتعلّقة بالأديان، في الاتجاهات الأخرى متداخلة في معظمها مع غيرها من الموضوعات، مما يتطلّب جهداً خاصاً لفصلها، والكشف عن مضامينها. هذا بالإضافة إلى كون الاتجاه الجدلي هو الغالب اليوم على «الرأي العام» الإسلامي، خاصةً في ظل تصاعد الشعور بالتهديد إزاء إمبريالية زاحفة وعولمة قاهرة.

في التجربة التاريخية الإسلامية، نشأ علم الكلام عند اختلاط المسلمين بالشعوب والثقافات الأخرى، ودخول أعداد غفيرة من أبناء تلك الشعوب في الدين الجديد محمَّلين بإرثهم الديني والحضاري. فكان هذا العلم استجابةً لتحديات المرحلة الجديدة عبر إعادة صياغة الفكر الإسلامي، مستفيداً من التفاعل والتلاقح الحضاريين اللذين ميّزا تلك المرحلة، ومصطبغاً في الوقت نفسه بصبغة دفاعية هجومية؛ لأجل إثبات الذات وتبرير وجودها وبقائها، ولإبراز تفوّقها وهيمنتها.

أما اليوم فقد تعيّنت الحاجة إلى «كلام جديد»، وإلى نظرة إسلامية جديدة للأديان استجابةً للتحديات المعاصرة. ولٰكن هل يقتضي «الكلام الجديد» بالضرورة «جدلاً جديداً»؟

الجدل من الناحية التاريخية ليس إلا مكوّناً من مكونات علم الكلام، ومنهجاً من مناهجه. ومهما تعدّدت أسماء هذا العلم من «أصول الدين»، و«علم التوحيد»، و«علم العقيدة»، فإن موضوعه ووظيفته بناء العقائد الإسلامية على أسس عقلية نظرية استدلالية، بيانية وبرهانية، والدفاع عنها إزاء الشبهات والتشكّكات، والردّ على المذاهب والأديان الأخرى، قصد بيان تهافتها وتفوّق الإسلام عليها، وفق المذهب الذي يتبنّاه الناقد.

والدليل على ارتباط نقد الأديان بالجوانب العقدية الإسلامية، هو أنه يُؤخذ بعين الاعتبار ـ عند صياغتها والاستدلال عليها ـ الموقف من الأديان الأخرى، قصد سدّ الثغرات التي يمكن أن يحتج بها المخالفون، والحفاظ على الانسجام الفكري الداخلي للناقد. وهذا يعني أن دراسة نقد الأديان تلقي أضواء كاشفة على المنظومة الفكرية للناقد، في مختلف القضايا الأخرى، بما فيها تلك التي تبدو بعيدة من موضوع الأديان.

ومن الناحية المنهجية ينبغي التفريق بين النقد والجدل على الرغم من التداخل بينهما إلى حدّ الالتباس. فالنقد وظيفة عقلية أساسية، يمارس من خلالها العقل سلطته الرقابية والتفكيكية على المعطيات قبل تركيبها مجدّداً في معان ومفاهيم. النقد يتوجّه إلى الذات مثلما يتوجّه إلى الآخر، كما يمكن نقد

الذات في ضوء نقد الآخر والعكس، باعتبار الآخر عاملاً هاماً في تحديد الهوية وصياغتها. والنقد المتوازن هو الذي ينظر إلى نقاط الاختلاف ولا يهمل نقاط الاشتراك، وإلا فإنه يتحوّل إلى جدل. والجدل يمكن بدوره أن يتحوّل إلى مجرد نزعة تسلّطية لا ترضى سوى بتدمير الآخر وإلغائه وتعريته من كل مصداقية وخيرية، وتحويله إلى مسخ ما هو في الحقيقة إلا صورة مشوّهة للذات. هذا الجانب السلبي من النقد ومن الجدل، الذي يحول دون معرفة تفهّمية مبنية على حسن الاستماع[1]، غير مطلوب ولا مرغوب فيه اليوم، لا فقط لتناقضه ومقتضيات الأخلاق المعرفية من عدل وموضوعية، ولكن أيضاً لأن المسلمين أنفسهم عانوا كثيراً من الإسقاطات والتصوّرات المشوّهة الناجمة عن نزعات الهيمنة والتسلّط. فالعودة إلى العنف الجدلي هو استسلام لحلقة مفرغة من ردود الأفعال الدفاعية والهجومية، لا تخدم التعارف ولا السلام بين الأمم وداخلها.

دراسة تاريخ الجدل الديني لا تعني إحياء النزعة الجدلية، أو النبش في التاريخ عن أسلحة قديمة لتلميعها وإعادة استعمالها أو تسويقها. لكنها محاولة لفكّ العقد التاريخية المزمنة بمواجهتها وتجاوزها، عوض الهرب منها أو إخفائها والسكوت عنها، حتى لا تبقى أشباحاً، تسكن مخيّلاتنا، تخرج عند الأزمات لتلهب العواطف بالعداوات القديمة.

دارسة تاريخ الجدل ـ وفق هذا الاعتبار ـ هي جزء من مشروع نظرة إسلامية جديدة للأديان، ضمن مشروع أكبر هو التجديد الكلي للفكر الديني الإسلامي. فالترابط عضوي وتكاملي بين المشروعين، بل يمكن القول إن جدية

---

(1) الجدل في الأصل هو فنّ الحوار والمناقشة من طريق تبادل الأسئلة والأجوبة، ثم أخذ معنى المحاجّة والمناظرة وإلزام الخصم بنتائج لا يقرّ بصحتها انطلاقاً من مقدّمات يسلّم بها. فهو يُعنى بالنقاط الخلافية أساساً لا بالبحث عن معرفة متكاملة ومتفهّمة للآخر. هذا المعنى الخصامي للجدل هو الذي يحذّر القرآن الكريم من مزالقه الأخلاقية: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت 46]. ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ﴾ [الزمر 18]. ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة 8]. ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ [الغاشية 21 ـ 22].

التجديد العام رهينة نظرتنا للآخر الديني، للتلازم بين النظرة للآخر والنظرة للذات، ولتداخل النظرة للأديان مع مختلف مناحي المعرفة الإسلامية من: فلسفة، وعلم كلام، وتاريخ، وفقه، وتصوّف.. كما مرّ بنا عند استعراض الاتجاهات الرئيسية في هذا المجال.

يتفاعل مشروع نظرة إسلامية جديدة للأديان ويتكامل، ومشاريع نقدية عربية وعالمية مماثلة في الأديان الأخرى، تسعى لمراجعة الذات في نظرتها للآخر، ونقد النظرات التاريخية والمعاصرة المتبادلة بين الأديان، ومن ثمة بناء ذات متجدّدة ومنفتحة ومحاورة[2]. التواصل مع هذه التجارب مهمٌّ قصد الاستفادة والتفكير ضمن إطار أرحب، فلا يمكن اليوم التفكير جديّاً في ظلّ فرضية غياب الآخر.

يتطلّب المشروع النقدي التجديدي للنظرة الإسلامية للأديان إعادة النظر في التيارات والتوجّهات التراثية من حيث المناهج والأولويات والعلاقات التركيبية فيما بينها:

أ ـ الانطلاق من معرفة تاريخية عميقة منفتحة على اللغات والثقافات، ومبنية على خبرة عملية في التعايش مع الآخر، لأجل تكوين وعي تاريخي عالمي متواصل مع الشعوب في تنوّعها واختلافها، يتحوّل بدوره إلى مسؤولية جماعية ـ من دون نزعة تسلّطية معلَنة أو مبطَّنة ـ تُترجَم إلى تعاون مثمر على الخير العام والمصلحة المشتركة. فمن دون هذا الوعي

(2) المكتبة المسيحية المعاصرة غنية بالدراسات والمراجعات النقدية القيّمة لتاريخ النظرة المسيحية للأديان، لا يتّسع المجال لذكرها هنا، تكفي الإشارة لاسمين جريئين هما: جاك ديبوي Jacques Dupuis وبول نيتر Paul Knitter. ومن الأعمال الهامة دراسة عادل تيودور خوري للجدل البيزنطي ضد الإسلام، صدّرها بتنبيهٍ يحتوي اعتذاراً لطيفاً عمّا احتواه الكتاب من عبارات جارحة دوّنها لا عن سوء نية ولكن وفاء لمتطلبات التحليل العلمي. فعمله لا يعتبر إحياء لـ«الجدل البيزنطي» بل تجاوزاً له بدراسته ووضعه ضمن إطاره التاريخي. انظر:
Adel Théodore Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe S.)*, Leiden: E. J. Brill, 1972.

يتحوّل شعار «الإسلام دعوة عالمية» إلى مجرد «دعوى» محلية غير واعية بمحدوديتها.

ب - اعتماد منهج نقدي متوازن يرى الإيجابيات ولا يهمل السلبيات، يعتبر التوافقات ولا يغفل الاختلافات، مع أخلاق معرفية تحترم الإنسان وتتوقّع منه الذكاء والفهم والانفتاح على الحقيقة، ولا تستغبيه لمجرّد أنه آخر مختلف. هذا التعاطف ضروري في سبيل معرفة دينية واثقة مؤمنة بالحقيقة وتسعى إليها بصدق، لا مرتبكة ومتقوقعة على ذاتها تخشى المفاجآت وتستعدي كل مختلف وترى فيه خطراً بالقوة.

ج - هذا الموقف التفهّمي التعاطفي نحو الآخر تحقّق بصورة أوضح في التوجّه الصوفي المتحرّر، نسبياً، من نزعات التسلّط على الآخر والخوف منه. التصوّف سلوك أخلاقي ومعرفي ورؤية فلسفية وجودية لله والإنسان والعالم، لعلّها الأقدر على مدّ جسور التواصل بين الأديان. هذا الجانب كثيراً ما يُقصى من ورشات التجديد الديني، بل يُحمَّل التصوّف مسؤولية انحطاط الحضارة الإسلامية وتخلّف التديّن الشعبي، على الرغم من أن المسؤولية مركَّبة وجماعية؛ ومع الإشارة إلى أن التوليف بين التوجّه الصوفي والتوجّهات النقدية والتاريخية من شأنه أن يحدّ من التصوّرات الطوباوية الحالمة التي قد يشطح فيها الخيال الصوفي؛ فتعدّد المناهج وتكاملها ضمانةٌ لموضوعية المقاربة.

د - تجديد المنظومة الفقهية بالاجتهاد في موضوع الحريات الدينية والسياسية، والتخلّص من ثنائية دار الإسلام ودار الحرب، المرتبطة بظروف جغراسياسية تمّ تجاوزها، خاصةً في ظلّ اختلاط الشعوب والأديان في كل مكان. وذلك بالاستفادة من التجربة التاريخية، من دون الاحتجاب بها أو اعتبارها نهائية أو مقدّسة. وبإعطاء الأولوية لعقيدة الإنسان المبنية على المساواة والحرية ووحدة المأتى والمآل. والعمل على بناء عقد اجتماعي جديد ديمقراطي، يتساوى فيه المواطنون ولا تتعسّف فيه الأغلبية على الأقلية، ولا تسحق فيه الجماعة المبادرة الفردية.

وبعبارة أخرى، أليس سبيل التوازن والاعتدال والموضوعية المطلوبين في مثل هذه المقاربة، هو التوجّه الإنساني نحو التعارف والتعاون والبحث عن مواطن اللقاء بناءً على قاعدة معرفية وعلمية وتاريخية متينة، من دون إغفال الروح النقدية في جميع الاتجاهات وأولها نقد الذات قبل نقد الآخر، أو نقد الذات في ضوء نقد الآخر والعكس.

لبُّ إشكالية التجديد هو الوعي بالعلاقة الجدلية بين الفكر الديني والتجربة التاريخية، الوعي بالصيرورة التاريخية للفكر في أشكالها المتعدّدة، لاستخلاص ما يمكث وينفع الناس من الزبد الذي يذهب جُفاءً. فلكي يكون التراث مفهوماً ومعاصراً لنا، لابدّ من أن يكون معاصراً لنفسه، أي مرتبطاً في وعينا بظروفه وحيثياته التاريخية[3]. وإلا وقعنا في النسخ التكراري وفي نوع من عبادة التاريخ، باعتبار ما هو نسبي ومتحوّل مطلقاً.

المهمة أكثر صعوبةً وتعقيداً بالنسبة للباحث في مجال الأديان، إذ يجد نفسه بين تراثين ضخمين تراكما عبر القرون والأجيال، تراثه الخاص الذي تربّى عليه وتلقّى منه رؤيته الكونية والدينية، وتراث الآخر الذي كثيراً ما يكون محدِّداً لماهية الذات بالتقابل. التحدّي الأكبر هو استسهال الوقوع في الإسقاط والانتقائية:

أ ـ إسقاط مفاهيم الذات ومعاييرها على الآخر، بسحب المرجعية الخاصة، وتطبيقها، تلقائياً وآلياً، على عقائد الآخر ونصوصه، باعتبار أن ما لدى الباحث هو الأفضل والأنقى. هذا هو المدخل الواسع للجدل، عوض المقاربة التفهّمية والداخلية لما لدى الآخر في حدود المستطاع النسبي.

ب ـ انتقاء القضايا والمفاهيم الأكثر تعارضاً ودين الناقد، وانتقاء التأويلات الأسوأ للنصوص، أو تشويهها عمداً، حتى يظهر الآخر كأنه مسخ أبله لا يكاد يفقه شيئاً. يدخل الناقد الجدلي بعدوانية على النص، باستعلاء

---

(3) يلخّص د. محمد عابد الجابري هذه الفكرة بقوله: «جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا... وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا...» **نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط6، بيروت ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993، ص12.

المنتصر ليبحث عن العورات والنقائص ليدين الآخر من لسانه، مغفلاً تماماً مواطن الحق والخير والجمال. في حين يدخل المؤمن على نصوصه المقدَّسة وهو يحمل ضمنياً تعاطفاً تفسيرياً، أو ما يسمَّى بـ«المحبة التأويلية» hermeneutical charit، فيعتبر أن وراء تلك النصوص حكمة متعالية تفترض فيها التناسق والانسجام، وهي في كل الأحوال تتجاوز الشرط البشري وتحيط به، ولا يمكن للإنسان استنفاد أسرارها واستنطاق كل خباياها. هذا التواضع أمام النص، يجعل النص مفسِّراً لقارئه وممدّاً إياه بالمعنى.

تصبح معرفة الآخر مهمةً صعبة ومعقّدة، عندما تترابط خيوطها بإرادة الهيمنة والتسلّط، باستصغار الآخر وتتفيه ما لديه. هذه النزعة الاستعلائية والتسلطية، والتي صارت تُعرف حديثاً بالإقصائية exclusivism، تأخذ مظاهر معرفية ودينية وسياسية متعددة. ولكنها في الأساس مشكلة نفسية روحية، مشكلة الأنا المتضخّمة، سواء في شكلها الفردي أو في شكلها الجماعي. ومن هنا تبرز أهمية أخلاق المعرفة، بل «روحانية» المعرفة في بعدها الصوفي الزاهد في الخصومات والنزاعات الأنانية والعصبية. هذا التطهّر الداخلي هو سلوك وتجربة إنسانية، ونضوج تدريجي للذات في انفتاحها على الآخر بثقة وتواضع، بلا خوف أو استكبار.

ما أريد تأكيده في هذا السياق، هو أن معرفتنا للآخر، أو بعبارة أدق القريب المختلف، ليست مسألة هامشية يمكن نسيانها أو إغفالها، في ركن من وعينا الديني، بل هي مسألة مركزية بتناولها نتناول لبَّ الدين وجوهره. كما أنها مسألة متشعّبة تتداخل مع موروثنا الحضاري، في تفاصيل لا يمكن حصرها في باب دون آخر. وأية مراجعة جدية للتراث لا يمكنها إغفال هذا الممر الإجباري، نظراً للتلازم الضروري والعلاقة الجدلية والتبادلية بين النظرة للذات والنظرة للآخر.

أين ابن حزم من كل هذا؟

دراسة فكر ابن حزم ما هي إلا خطوة أولية في هذا المشروع الكبير، وهي عيّنة تطبيقية تكتسب أهميتها من عدة اعتبارات:

يمثّل ابن حزم لحظةَ نقدٍ ومراجعة أندلسية، لاحقة للحظة التأسيس والتكوين والازدهار المشرقية. جاء ابن حزم في مرحلة تاريخية أخذ فيها الأندلس، البؤرة الثقافية للغرب الإسلامي، يشعر باستقلاله السياسي والفكري إزاء المشرق الإسلامي، وهو شعور أقرب إلى التنافس والخصومة في نِدّيّة وتطلّع للتفوّق. تبلورت هذه الشخصية الحضارية المتميّزة إبّان ازدهار الدولة الأموية الأندلسية، وكان ابن حزم أحد أبرز وجوه هذه النهضة.

في ظلّ هذا الازدهار الفكري والحضاري، تميّزت التجربة التاريخية الأندلسية بتعايش سلمي وتبادل ثقافي مخصِب بين الرسالات الإبراهيمية التوحيدية الثلاث: الإسلام والنصرانية واليهودية. مما سمح للآخر الديني لا فقط أن يعيش في سلام، بل أن يبدع ويعبّر عن هويته الدينية. هذا ما أدّى إلى نشوء نصرانية لاتينية عربية أندلسية بأدبياتها وليتورجيتها الخاصة، وإلى ازدهار الثقافة اليهودية والأدب العبري ازدهاراً لا تزال آثاره باقية إلى اليوم. بل لقي اليهود دعماً سياسياً ومادياً من الخلفاء الأمويين ليحوّلوا الأندلس إلى مركز ثقافي وديني يهودي ينافس المشرق ويخلفه. إنها نهضة حضارية شملت المجتمع الأندلسي بمختلف مكوّناته ودياناته. يُفترض في هذا الاختلاط والتثاقف أن يهيِّئ لابن حزم فرصةً أكبر للإطلاع على الرسالات الكتابية، وبالتالي نقدها نقد العارف بها وبأهلها.

حتى لا تتحوّل مآثر ذلك الزمان إلى رؤية مثالية للتاريخ أو إلى «أيديولوجية» معاصرة لها أهدافها الخاصة، لابد من التذكير بالصراعات المريرة والحروب الداخلية والخارجية التي عرفتها تلك الحقبة، خاصةً إثر تحلّل الدولة الأموية وظهور دويلات الطوائف. فقد شهد عصر ابن حزم بداية «حروب الاسترداد» la reconquista، أي زحف الممالك النصرانية الشمالية على الأندلس، بالإضافة إلى تزايد النفوذ السياسي اليهودي في بعض دويلات الطوائف. كلّ هذه العوامل زادت من الحدّة الجدلية في خطاب ابن حزم من حيث كونه شخصية فاعلة في الساحة السياسية لعصرها.

ضمن هذا السياق الحضاري الذي تميّز بمراجعات فكرية وتنافس ثقافي مع المشرق، فإن «الظاهرية» الحزمية ليست مجرّد موقف فقهي من القياس،

مثلما كانت أصولها المشرقية، بل هي نظام معرفي عام مترابط الأركان ومنضبط القواعد، له مواقفه من شتى مجالات المعرفة الإسلامية، بما فيها علم الكلام والفلسفة.

تميّز الفكر الحزمي أساساً بالنقد الموسوعي في أعماله الكبيرة، هذا ناهيك من كتبه الأخرى ورسائله التي يعدّ بعضها تلخيصاً لتلك الموسوعات، حيث:

- نقد المدارس والمذاهب الفقهية في «المحلّى».
- نقد الآراء والاجتهادات الأصولية في «الإحكام في أصول الأحكام».
- نقد المدارس والمذاهب الكلامية والفلسفية الإسلامية والأديان الأخرى في «الفصل في الملل والأهواء والنحل».

وتجلّت موسوعية ابن حزم في مجال نقد الأديان من حيث الموضوع في تناوله جلّ الأديان المعروفة في عصره: النصرانيّة واليهودية بمختلف فرقهما، والأديان الثنوية (المجوسية، والصابئية، والمزدكية، والمانوية، والمرقيونية، والديصانية)، والديانة البرهمية (الهندوسية)، مع إشارات إلى بعض الديانات الأخرى.

على الرغم من حدّة الخطاب النقدي عند ابن حزم، إلى درجة العنف القولي وسلاطة اللسان أحياناً، فإن من أهمّ خصائصه الصرامة المنهجية والانطلاق من منظومة فكرية واعية بذاتها وبمحيطها وبأسسها المعرفية. وهو نقد يتوجّه مباشرة إلى الأسس التي سمحت بصدور الأفكار والمعتقدات، فلا يكتفي بنقدها من الخارج. هذا «الحفر» عن الأسس والآليات المعرفية، هو الذي وسم نقد ابن حزم للأديان بشيء من العمق. وسواء أوافقنا الناقد على نتائج نقده أم لا، فـ«الظاهرية» لا تعني بالضرورة «السطحية».

لم يخض ابن حزم في علم الكلام بصفته متكلّماً، بل كونه ناقداً لهذا العلم ولأسسه المعرفية. ولكنه ـ من حيث لا يدري ـ كان يؤسّس لعلم كلامه الخاص، ذي الخصائص الظاهرية التي انعكست على نقده للأديان، وتبادلا فيما بينهما التأثير والتأثّر. ولا شكّ أن دراسة التأثير المتبادَل بين النظام الفكري

والمذهبي للناقد وعملية النقد، تسمح بتتبع تنوّع دراسات نقد الأديان في التراث الإسلامي، وتلوّنها بلون المدرسة التي صدرت عنها، وفي ربط النقد بسياقه التاريخي والجغرافي.

النقلة النوعية التي حقّقها ابن حزم الأندلسي كونه ناقداً جدلياً من الغرب الإسلامي، ليست في نقده الكلامي للعقائد بل في نقده النصوص الدينية النصرانية واليهودية، في حين ظلّ النقد النصي هامشياً إلى حدّ ما لدى المتكلّمين المشارقة. ومن هنا تبرز الأهمية التاريخية لابن حزم، التي تتجاوز الإطار الإسلامي إلى الإطار العالمي من طريق تأثيره - ولو بشكل غير مباشر - في تطوّر الدراسات الكتابية[4].

ما حدا ابن حزم على أن يتوسّع في نقد النصوص النصرانية واليهودية هو ظاهريته التي تولي أهمية كبرى للنص الديني، وتعتمد أساساً على فحواه والدلالات القريبة لألفاظه، من دون الخوض في تأويلات معقّدة مستمدة أحياناً من تراث فكري من خارج النص. هذا النقد المباشر والمحاور للنصوص في ذاتها، فتح مجالاً جديداً في البحث، وجعل ابن حزم رائداً من حيث منهجه وإحاطته في نقد النصوص اليهودية والنصرانيّة. ولكن ظاهرية ابن حزم واجهت صعوبات حقيقية في فهم نصوص رمزية مرتبطة بسياقات ثقافية مختلفة ونقد تلك النصوص؛ فلامست «الظاهرية» حدود «السطحية». ولعل عذره في ذلك أن فهم الآخر الديني ليس بالأمر السهل، وإشكالياته لا تزال مطروحة بحدّة إلى اليوم، على الرغم من تطوّر الوسائل المعرفية.

بشكل عام، يمكن تلخيص أهداف هذه الدراسة ورؤيتها المنهجية في

(4) توجد عدة دلائل على تأثير ابن حزم في الفكر اليهودي، إما بالردّ عليه أو بالاقتباس منه. كما يُلاحظ بعض التشابه بين نقد ابن حزم للكتاب المقدّس ونقد كلّ من سبينوزا Spinoza (1632 - 1677م) وفولتير Voltaire (1694 - 1778م). وهي مسائل ما زالت تحتاج إلى مزيد من البحث، لم يتسع لها المجال في هذه الدراسة. عن بعض ملامح تأثير ابن حزم في الفكر اليهودي، انظر مثلاً:

Norman Roth, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain, Cooperation and Conflict*, Leiden-New York-Kln: E.J. Brill, 1994, pp. 224-226.

النقاط الآتية:

1 ـ وضع نقد ابن حزم للأديان ضمن سياقه التاريخي والجغرافي، وهو ظروف الأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريين العاشر والحادي عشر الميلاديين.

2 ـ وضع هذا النقد ضمن سياقه الفكري، بربطه بفكر ابن حزم، وبيان الوحدة التي ربطت أطراف هذه المنظومة الفكرية، وإلى أي مدى كان ابن حزم منسجماً مع ذاته ـ أو مناقضاً لها ـ في نقده للأديان.

3 ـ المقارنة بين عمل ابن حزم وأعمال غيره من العلماء المسلمين، في مجال دراسة الأديان، أمثال: المسعودي، والقاضي عبد الجبار، والشهرستاني... قصد إبراز خصائص عمل ابن حزم، والبحث عن مصادره المحتملة، خاصة، وأنه كان ضنيناً بذكرها.

4 ـ المقارنة بين عمل ابن حزم والمعطيات والدراسات الحديثة في مجال الأديان، لاستخلاص قيمة جهوده، ومعرفة مدى مطابقتها لموضوع النقد. وذلك من دون تحامل أو تعسف في الحكم على عمل ابن حزم، من خلال المقاييس الحديثة؛ فلكل عصر أطره وحدوده المعرفية الخاصة.

5 ـ إعادة ترتيب الأديان التي نقدها ابن حزم ترتيباً منهجياً، حسب أهمية كل دين في نظر ابن حزم، ومدى استيعابه في تناول جوانبه النقدية. وإعادة ترتيب قضايا النقد النصي موضوعياً بعدما كانت مبعثرة لورودها بمناسبة النص الخاضع للنقد.

6 ـ جرى الحفاظ على المصطلح التراثي الذي استعمله ابن حزم، مع وضع مقابله الأكثر تداولاً اليوم بين قوسين عند اللزوم. واستعمل مصطلح «نصراني»، «نصرانية»، للدلالة على «مسيحي»، «مسيحية»، لتجنّب ازدواجية المصطلح، والمعنى واحد في الدراسة[5].

---

(5) مصطلح «نصراني» ـ نسبةً إلى يسوع الناصري أي من مدينة الناصرة بفلسطين ـ هو الاسم الأول الذي أُطلق على أتباع المسيح من قبل اليهود، أعمال الرسل (24: 5)، قبل =

وفق هذه الأهداف والخطوات المنهجية، يمكن اعتبار موضوع الكتاب في الحقيقة هو: «نقد نقد ابن حزم للأديان»، بتلخيص آرائه في هذا الصدد وربطها بسياقها التاريخي والجغرافي والفكري، من دون أن نطلب من ابن حزم أن يقوم بدورنا ولا أن نتقمّص لاشعورياً شخصيته ومواقفه. وهذا العمل هو حلقة ضمن الجهود المبذولة في سبيل صياغة نظرة إسلامية جديدة للأديان، تستفيد من التراث، ولا تقف عنده أو تنحبس وراءه.

عدنان المقراني

روما

= تسميتهم بـ«المسيحيين» لأول مرة في مدينة أنطاكية حوالي سنة 50م، أعمال الرسل (11: 26). ورد لفظ «نصراني، نصارى» خمس عشرة مرة في القرآن الكريم، واستعمل من قبل المسيحيين العرب قديماً في وصف أنفسهم، وإن تراجع استعماله اليوم، وله شواهد في اللغة الأرمنية القديمة وفي بعض لهجات مسيحيي الهند. ويُقصد بالمصطلح في هذه الدراسة جميع المسيحيين، وليس فرقة يهودية مسيحية قديمة عُرفت بهذا الاسم أيضاً. انظر:

J.M. Fiey, Nasara, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition,* EI[2], Leiden: Brill, vol. VII, pp. 970-973.

مدخل عام

ابن حزم: عصره وحياته وفكره

أولاً: عصره

تقاسمت الأندلس في عصر ابن حزم ثلاث ديانات: الإسلام والنصرانيّة واليهودية. فكيف كانت أحوال أتباع كل ملة من هذه الملل؟ وكيف كانت العلاقات فيما بينهم؟

1 ـ أحوال المسلمين:

عصر ابن حزم هو عصر التناقضات، جمع بين تدهور سياسيٍّ مريعٍ وازدهار ثقافي بديع في آن معاً.

كان الازدهار الثقافي الثمرة المتأخرة لعهود الاستقرار السياسي والبناء الحضاري، في ظل الدولة الأموية الأندلسية، وبصفة خاصة في عهدَيْ:

- عبد الرحمن الثالث الناصر، أعظم خلفاء بني أميّة وأدومهم حكماً (300 ـ 350هـ/ 912 ـ 961م)[1].

---

(1) انظر عنه: ابن حزم، ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس، ملحق رقم (1)، مأخوذ عن الحميدي. **جذوة المقتبس**، ضمن **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م، ج2، ص193 ـ 194. الحميدي، محمد (ت 488هـ/ 1095م). **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م، ص12 ـ 13. الضبي، أحمد (ت 599هـ/ 1203م). **بغية الملتمس** =

- وابنه الحكم الثاني المستنصر (350 ـ 366هـ/ 961 ـ 976م)، الذي عرف بجهوده العلمية ومكتبته الضخمة[2].

وبدأ الضعف يأخذ طريقه إلى الخلافة الأموية مع ولاية هشام الثاني المؤيد ابن المستنصر، الذي كان عند اعتلائه العرش صبياً قاصراً، مما أتاح الفرصة لحاجبه المنصور ابن أبي عامر ليسيطر على مقاليد الحكم الفعلي، ولم يترك للخليفة سوى الرسوم والأشكال. وهكذا بدأ عهد الحجابة العامرية.

كان عهد المنصور (366 ـ 392هـ ـ 976 ـ 1002م) عهد قوة وازدهار، وقد عرف بكثرة غزواته ضد الممالك النصرانيّة الشمالية، وأشهر غزواته تلك التي دخل فيها مدينة «شنت ياقب» Santiago سنة 387هـ/ 997م. وفي عهد المنصور

= **في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تحقيق: ف. قوديرة F. Codera، ج. ريبيرة J. Ribera. مجريط: مطبع [هكذا] روخس، 1884م، ص17 ـ 18. ابن الأبّار، محمد (ت 658هـ/ 1260م). كتاب **الحلة السيراء**، تحقيق: حسين مؤنس. ط1، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1963، ج1، ص197 ـ 200. ابن عذاري المراكشي (697هـ/ 1295م)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال E. Lévi-Provençal. بيروت: دار الثقافة، د.ت.، ج2، ص156 ـ 233. لسان الدين ابن الخطيب (ت 776هـ/ 1374م). **تاريخ إسبانيا الإسلامية، أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، تحقيق: ليفي بروفنسال. ط2، بيروت: دار المكشوف، 1956م، ص28 ـ 30. ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808هـ/ 1406م). **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الملك الأكبر**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1958، ج 4، ص298 ـ 312. عنان، محمد عبد الله. **دولة الإسلام في الأندلس**. ط3، القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1380هـ/ 1960م، ج2، ص367 421.

Levi-Provençal *Histoire de l'Espagne musulmane*. Paris: G.P. Maisonneuve et C[ie], Leiden: E.J. Brill, 1950, 1953, t. II, pp. 1-164.

(2) انظر عنه: ابن حزم، ذكر أوقات، ضمن رسائله، ج2، ص194 195 ـ الحميدي، **الجذوة**، ص13 ـ 16. الضبي، **البغية**، ص18 ـ 19. ابن الأبّار، **الحلة**، ج1، ص200 ـ 205. ابن عذاري، **البيان**، ج2، ص233 ـ 253. ابن الخطيب، **الأعمال**، ص41 ـ 43. ابن خلدون، **العبر**، ج4، ص312 ـ 318. عنان، **دولة الإسلام**، ج2، ص440 ـ 465.

LÈVI- Provençal, Hist. Esp. mus., op. cit., t. II, pp. 165-196.

ولد ابن حزم، وكان والده آنذاك وزيراً مرموقاً[3].

بعد وفاة المنصور تولّى الحجابة ابنه عبد الملك المظفّر (392 ـ 399هـ/ 1002 ـ 1008م)، الذي سار على سنّة أبيه[4]. ثم تولى بعده ابنه عبد الرحمن شنجول الناصر (399هـ/ 1008 ـ 1009م)[5]، الذي لم يقنع بحدود الحجابة، وأثار طموحه الزائد لنيل ولاية العهد حفيظة الأمراء الأمويين المتربصين بالحكم، فخرج عليه محمد بن هشام بن عبد الجبار وخلع هشام المؤيد، ونصّب نفسه خليفة بلقب «المهدي بالله». وبذلك انقدحت شرارة الفتنة، التي عرفت باسم «الفتنة البربرية»، ودامت زهاء ربع قرن (399 ـ 422هـ/ 1008 ـ 1031م).

يمكن تلخيص الأسباب العميقة لهذه الفتنة في سببين أساسيين:

السبب الأول: هو انخرام التوازن الاجتماعي والسياسي نتيجة استكثار خلفاء بني أمية من البربر، لكي يوازنوا بهم العصبية العربية المؤهلة ـ حسب التقاليد السياسية لذلك العصر ـ لأن يصدر منها الخصماء المنافسون.

---

(3) انظر عن الحاجب المنصور: الفتح بن خاقان (ت 529هـ/ 1135م)، **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، تحقيق: محمد علي شوابكة، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1403 ـ 1983م، ص388 ـ 397. ابن الأبار، **الحلة**، ج1، ص268 277 ـ ابن عذاري، **البيان**، ج2، 256 ـ 301. ابن الخطيب، **الأعمال**، ص59 83، 98 ـ 103. ابن خلدون، **العبر**، ج4، ص318 ـ 321. الصوفي، خالد. **تاريخ العرب في إسبانيا، عصر المنصور الأندلسي**، دار الكاتب العربي، د.م.ت. عنان. **دولة الإسلام**، ج2، ص482 ـ 534.

LÈVI-PROVENÇAL, *Hist. Esp. mus.*, op. cit., t. II, pp. 196- 272.

(4) انظر عنه: ابن الأبار. **الحلة**، ج1، ص269 ـ 270. ابن عذاري. **البيان**، ج3، ص3 ـ 37. ابن الخطيب. **الأعمال**، ص83 ـ 89. عنان. **دولة الإسلام**، ج2، ص554 ـ 568.

LÈVI-PROVENÇAL, *Hist. Esp. mus.*, op. cit., t. II, pp. 273- 290.

(5) انظر عنه: ابن الأبار. **الحلة**، ج 1، ص270 ـ 272، ابن عذاري. **البيان**، ج3، ص38 ـ 50، 66 ـ 74. ابن الخطيب. **الأعمال**، ص89 ـ 98. ابن خلدون. **العبر**، ج4، ص321 ـ 324. عنان. **دولة الإسلام**، ج2، ص569 ـ 586.

LÈVI-PROVENÇAL, *Hist. Esp. mus.*, op. cit., t. II, pp. 291- 304.

وقد تفاقم أمر البربر في عهد ـ الحجابة العامرية، مما أثار حفيظة الفئة الأندلسية الأصيلة. وتشكّلت هذه الفئة في العهود الأولى التالية للفتح، في فترات البناء الحضاري المتسارع، فانصهرت في بوتقة واحدة، على الرغم من تعدد أصولها من عرب وبربر ومولّدين وإيبيريين مسلمين. إلا أن البربر المنتمين إلى العصبية الأندلسيّة، والمعتزين بتقاليدها، يختلفون عن البربر حديثي العهد بالمغرب، وبصفة خاصة الذين استكثر منهم المنصور ابن أبي عامر.

ويمكن القول إن الفتنة البربرية كانت محاولة من العصبية الأندلسية لإعادة التوازن لصالحها، ومحاولة من البربر للحفاظ على مصالحهم ونفوذهم وتوسيعهما. أمّا فئة «الصقالبة» فقد كانت مذبذبة الولاء بين طرفي الصراع، تميل إلى الجانب الأقوى حسب الظروف[6].

السبب الثاني: هو فقدان الخلافة الأموية هيبتها وسلطتها نتيجة استئثار الحجّاب بالحكم، وغياب الخليفة في دهاليز قصره فاقداً لكل سلطة، بعد أن كان في عهود الازدهار رمز القوة والوحدة الذي تلتف حوله الأندلس كلها. وهكذا مهّد عصر الحجابة لتجرؤ الطامعين في الحكم على التمرد، وبالتالي انفرط عقد الوحدة الأندلسية تدريجياً، وظهرت فسيفساء ملوك الطوائف[7] وسقطت الخلافة نهائياً.

---

(6) انظر تحليلاً جيداً لعناصر المجتمع الأندلسي في عصر ابن حزم ولكيفية تطوره في: مكي، الطاهر أحمد. **دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة**. ط 4، القاهرة: دار المعارف، 1993م، ص15 ـ 61. وأيضاً: 413،

LÈVI-PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane aux X^{eme} Siècle, institutions et vie sociale*. Paris: Larose, 1932, pp. 5-31. *Hist. Esp. mus.*, op. cit., t. I, pp. 71-89, t. III, pp. 167-188.

الصقالبة في الأصل هم الأسرى السلاف لدى الجرمان، كانوا يباعون إلى مسلمي الأندلس من طريق اليهود غالباً. ثم صار هذا المصطلح ـ بداية من منتصف القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي على الأقل ـ يطلق على العبيد الأوروبيين عامة. وكان يخصى منهم المخصّصون لخدمة القصور. وقد ارتقى بعضهم إلى أعلى السلم الاجتماعي، مثل خيران الصقلبي أمير ألمرية ومعاصر ابن حزم.

(7) انظر عنهم: ابن حزم. **ذكر أوقات...**، ضمن رسائله ج 2، ص203 ـ 208. الحميدي. **الجذوة**، ص28 ـ 36. الضبي. **البغية**، ص25 ـ 31، ابن عذاري. **البيان**، ج3، =

وكان الصراع ـ إبّان الفتنة ـ في حقيقته الاجتماعية بين العصبيتين الأندلسيّة والبربرية، إلا أنه اتخذ صورة صراع بين العديد من الأمراء الأمويين، أدعى كل واحد منهم أحقيته بالخلافة دون غيره، فكانوا بالفعل وقود الفتنة وحطبها في نفس الوقت. وفيما يلي قائمة خلفاء الفتنة مع مدد حكمهم(8):

- هشام الثاني المؤيد: كان محجوراً عليه من قبل الحجّاب (366 ـ 399هـ/ 976 ـ 1009م). ثم حكم خلال الفتنة (400 ـ 403هـ/ 1009 ـ 1013م).
- محمد الثاني المهدي: حكم مرتين (399 ـ 400هـ/ 1009م)، (400هـ/ 1010م).
- سليمان المستعين: حكم مرتين (400هـ/ 1009م)، (403 ـ 407هـ/ 1013 ـ 1016م).
- عبد الرحمن الرابع المرتضى (408هـ/ 1018م).
- عبد الرحمن الخامس المستظهر (414هـ/ 1023 ـ 1024م).
- محمد الثالث المستكفي (414 ـ 416هـ/ 1024 ـ 1025م).
- هشام الثالث المعتد بالله (418 ـ 422هـ/ 1027 ـ 1031م).

ومما زاد في حدة الصراع على الحكم دخول الأدارسة الحمّوديين طرفا فيه، إذ أتوا لنصرة إخوانهم من البربر. وقد استطاعوا أن يستولوا على قرطبة ويحكموها مدة من الزمن(9):

= ص155 ـ 316. ابن الخطيب. **الأعمال**، ص144 ـ 246. ابن خلدون. **العبر**، ج4، ص336 ـ 356. ر. دوزي R. Dozy. **ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام**، ترجمة: كامل كيلاني، ط1، القاهرة: مكتبة عيسى البابي الحلبي، 351 ـ 1933م، خاصة ص6 324 ـ عنان. **دول الطوائف**، منذ قيامها حتى الفتح المرابطي. ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1389هـ/ 1969م، خاصة ص20 ـ 296.

(8) انظر عنهم: ابن حزم. **ذكر أوقات**...، ضمن رسائله، ج 2، ص196 ـ 199، 201 ـ 203. الحميدي. **الجذوة**، ص17 ـ 22، 5 ـ 28. الضبي. **البغية**، ص19 ـ 25. ابن الأبار. **الحلة**، ج2، ص5 ـ 17. ابن عذاري. **البيان**، ج3، ص50 ـ 119، 125 ـ 127، 135 ـ 143، 145 ـ 152. ابن الخطيب. **الأعمال**، ص109 ـ 128، 130 ـ 132، 134 ـ 136، 138 ـ 140. ابن خلدون. **العبر**، ج4، ص323 ـ 330. عنان. **دولة الإسلام**، ج2، ص588 ـ 615. مكي، **دراسات**، ص89 ـ 114، وهذه الدراسة الأخيرة تحتوي تحليلاً جيداً للفتنة البربرية.

LÈVI-PROVENÇAL, *Hist, Esp. mus.*, op. cit., t. II, pp. 297 - 341.

(9) عن الأدارسة الحموديين انظر: ابن حزم. **ذكر أوقات**..، ضمن رسائله، ج 2، =

- علي بن حمّود (407 ـ 408هـ/ 1016 ـ 1018م).
- القاسم بن حمّود (408 ـ 412هـ/ 1018 ـ 1021م).
- يحيى بن علي بن حمّود (412 ـ 413هـ/ 1021 ـ 1023م).
- القاسم بن حمّود للمرة الثانية (413 ـ 414هـ/ 1023م).
- يحيى بن علي بن حمّود للمرة الثانية (416هـ/ 1025م).

وقد يعجب المرء ـ أمام هذا الاضطراب السياسي ـ من وجود حركة علمية مزدهرة، يمكن اعتبارها الثمرة الطيبة لعصور القوة والازدهار ظلت تؤتي أكلها حتى بعد أن أخذ نجم الخلافة يأْفِل، بل وبعد زوالها أيضاً. ذلك أن النواميس التي تحكم الفكر وحركيته تختلف عن التي تحكم السياسية والاجتماع، على الرغم من العلاقة الجدلية بين الجانبين، فحركة الفكر أبطأ إلا أنها أدوم عموماً.

ومما ساعد على ازدهار الثقافة حرص الخلفاء الأمويين على إحاطة أنفسهم بالعلماء والفقهاء والأدباء، بل كان بعض الخلفاء عالما، له مكانته ورأيه، كالحَكَم المستنصر، الذي كانت مكتبته تحتوي على نحو أربعمئة ألف مجلد، بلغت فهارسها أربعاً وأربعين فهرساً، يحتوى كل واحد منها على خمسين ورقة كتبت عليها عناوين الكتب لا غير[10]. وظلت هذه المكتبة منهلاً للعلماء إلى حين تبعثرها في بداية الفتنة.

وسار ملوك الطوائف بعد ذلك وفق نفس الطريقة في استجلاب العلماء، وعقد مجالس العلم، باعتبارهما من مظاهر السلطة وأبهة الملك، ومجالاً

= ص 199 ـ 201. الحميدي. **الجذوة**، ص22 ـ 25. ابن عذاري. **البيان**، ج3، ص119 ـ 135. ابن الخطيب. **الأعمال**، ص128 ـ 130، 133 ـ 134، 136 ـ 137، 140 ـ 143. ابن خلدون. **العبر**، ج4، ص328 ـ 336. عنان. **دولة الإسلام**، ج2، ص602 ـ 623.

LÈVI-PROVENÇAL, *Hist. Esp. mus.*, op. cit., t.II, pp. 326 - 337.

(10) انظر: ابن حزم. **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ط5، القاهرة: دار المعارف، 1982م. ص 100. انظر عن أخبار هذه المكتبة ومصيرها: ابن خلدون. **العبر**، ج4، ص316 ـ 317.

للتنافس بين البلاطات. ولا يعني هذا أن الفتنة لم تنل من العلماء، بل عانوا بسببها الكثير تشريداً وسجناً وتقتيلاً.

ومن الناحية المذهبية، ساد المذهب المالكي في الفقه. أما في العقيدة، فكانت الغلبة لمذهب أهل الحديث ذي الصلة الوثيقة بموقف الإمام مالك من المسائل الكلامية الشائكة، إذ كان يفضل الابتعاد منها وعدم الخوض فيها.

ولهذه الخصوصية المالكية «السلفية» أبعادها السياسية، فالأندلس الأموية كانت دوماً في صراع سياسي ـ مذهبي (أيديولوجي) ضد الدولة العباسيّة في المشرق المتبنية للمذهبين الحنفي أو الشافعي في الفقه، ولمذاهب المتكلمين من معتزلة فأشاعرة في العقيدة، وضد الدولة الفاطمية في المغرب ومصر، التي قامت على التشيع ودعت إليه. فكانت هذه الخصوصيّة المذهبية تحفظ للأندلس فرادتها الحضارية ووحدتها واستقلالها السياسيين.

إلا أن هذا لا يعني عدم وجود تيارات فكرية ومذهبية على هامش مذهب الدول والمجتمع، مثل المذهبين الشافعي والظاهري في الفقه، وبعض التيارات ذات الصلة بالتشيع والباطنية.

ومن بواكير الفكر الفلسفي الأندلسي، المدرسة المسرية نسبة إلى مؤسّسها أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (ت 319هـ/ 931م)، الذي جمع في فلسفته بين نزعات اعتزالية تنسب إلى الإنسان القدرة على أفعاله وأخرى «باطنية» تصوفية تقول بنوع من وحدة الوجود، مع التزام سلوكي بحياة الزهد والانعزال. وكان «إمام» المسرية في أيام ابن حزم هو: إسماعيل بن عبد الله الرعيني.

ولقد لاقت المدرسة المسرية اضطهاداً وحصاراً كبيرين من قبل خلفاء بني أمية بالأندلس، حيث طورد أتباعها وأحرقت كتبها علناً. وما يفسّر ذلك هو جمع هذه المدرسة وإدماجها بين مذاهب خصمَيْ الأمويين الدولة العباسية والدولة الفاطمية.

ويعتبر ابن حزم شاهداً مهماً على المسرية في عصره، وإن لم يلق إمامهم

الرعيني فقد لقي العديد من أتباعه بألمرية وغيرها[11].

وستتضح أهمية هذه المدرسة لاحقاً عند دراسة نقد ابن حزم للديانات الشرقية القديمة.

2 ـ أحوال النصارى:

دخلت الديانة النصرانيّة شبه الجزيرة الإيبيرية بداية من القرن الثالث الميلادي. وعند الفتح الإسلامي (92هـ/ 711م) كان معظم أهل البلاد من النصارى، ثم تناقصت أعدادهم تدريجيا لازدياد أفواج القادمين الجدد وانتشار الإسلام في تلك الربوع. وظل النصارى رغم ذلك أقلية كبيرة لها وزنها واعتبارها.

---

(11) عن المذاهب عموماً بالأندلس، انظر مثلاً: بروفنسال، ليفي. **الحضارة العربية في إسبانيا**، ترجمة: الطاهر أحمد مكي. ط2، القاهرة: دار المعارف، 1405هـ/ 1985م، ص149 ـ 176. يفوت، سالم. **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**. ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986م، ص93 ـ 111، 251 ـ 278. وعن المسرية خصوصاً انظر: ابن الفرضي، عبد الله (ت. 403هـ/ 1013م). **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، تصحيح: عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1374هـ/ 1954م، ج2، ص41 ـ 42. ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1405هـ/ 1985م، ج2، ص 293، ج4، ص 138، ج5، ص65 ـ 67. حيان بن حيان (ت 429هـ/ 1076م). **المقتبس**، ج5، نشر: ب. شالميتا P. Chalmeta وآخرين. مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، الرباط: كلية الآداب، 1979م، ص20 ـ 36. الحميدي. **الجذوة**، ترجمة رقم 83، ص 63. ابن خاقان. **المطمح**، ص286 ـ 287. الضبي. **البغية**، ترجمة رقم 163، ص 78 النباهي، علي (ت بعد 793هـ/ 1390م). **تأريخ قضاة الأندلس**، وهو كتاب: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، نشر: ليفي بروفنسال. ط1، القاهرة: دار الكتاب المصري 1948م، ص 78. المقري، أحمد (ت. 1041هـ/ 1631م). **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1388هـ/ 1968م، ج3، ص 556. أنخل جنثالث بالنثيا A. Gonzalez Palencia. **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة: حسين مؤنس. ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955م، ص 326 ـ 332. كوربان H. Corbin. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: نصير مروة، حسين قبيسي. ط1، بيروت: منشورات عويدات، 1966م، ص329 ـ 335. =

ينقسم النصارى، عموماً، في شبه الجزيرة الإيبيرية إلى صنفين أساسيين حسب النظرة الفقهية لذلك العصر:

- النصارى الذمّيون المقيمون بـ«دار الإسلام»، الذين عايشهم ابن حزم طيلة حياته وراقب أحوالهم عن كثب.
- النصارى المحاربون في أزمنة الحرب والمعاهدون في أوقات السلم، وإن كانت حالة الحرب هي الغالبة في عصر ابن حزم. وهؤلاء يعيشون تحت سلطة الممالك النصرانيّة شمالي الأندلس.

هذا التقسيم ليس تقسيماً فقهياً ـ سياسياً فحسب، بل له أبعاده الاجتماعيّة والثقافية والدينية المتعددة، على الرغم من وجود روابط متينة تربط بين الصنفين.

من هذه الروابط انتماؤهم جميعاً للكنيسة الكاثوليكية وتشبثهم بها. وهذا لا يعني عدم معرفتهم لتيارات دينية أخرى، حيث كان القوط الغربيون ـ الذين حكموا البلاد منذ القرن الخامس الميلادي ـ أريوسيين. إلا أن هذا المذهب ظل خاصاً بالحكام كأقلية ضمن شعب كاثوليكي. لذا لم يجد القوط من وسيلة لتعميق نفوذهم وسيطرتهم من اعتناق الإيمان الكاثوليكي، وكان ذلك على يد الملك «ريكاريدو» Recaredo سنة 587م.

ولم تمت الأريوسية بتحوّل القوط عنها، إذا بقي لها جيوب في الخفاء،

= M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela, origenes de la filosofia hispano-musulmana*. Mrid: Imprenta Ibérica. E. Maestre, 1914. LÈVI-PROVENÇAL À propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue, in: *Orientalia Suecana*, Uppsala: 1954, vol. III, Fasc. 2/4, pp. 75-83. S.M. Stern, Ibn Masarra, follower of pseudo- Empedocles - an allusion, in: *Actas do IV congresso de estudos arabes e islamicos*, Coimbra - Lisboa, 1968. Leiden: E.J. Brill, 1971, pp. 325 - 337. D. Urvoy, Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1984, vol. II, pp. 707-717. Lenn E. Goodman, Ibn Masarrah, in: *History of Islamic Philosophy*, Part I, Seyyed Hossein Nasr and Olivier Leaman (ed.s), Routeledge: London-New York, 1999, pp. 277-293.

حتى جاء المسلمون إلى الأندلس، فشجع مقدمهم بعض الأريوسيين على إعلان عقائدهم القريبة من عقائد المسلمين، حيث صرح مطران طليطلة إليباندوس Elipandus سنة 164هـ/ 780م بنظرية «التبني»، التي تقول بأن المسيح إنسان امتلأ بالروح القدس، لذلك تبنّاه الله واصطفاه، مما يخالف عقيدتَيْ الثالوث والتجسّد لدى الكاثوليك.

ولم تكن هذا الآراء منتشرة بالأراضي التي يسيطر عليها المسلمون فقط، بل لها أنصار أيضاً داخل الممالك النصرانيّة نفسها، حيث كان لمطران طليطلة صديق يشاطره الرأي، يدعى فليكس Felix أسقف مدينة أورجل Urgel بإمارة قطلونية.

إن وجود بقايا للأريوسية بالأندلس، يفسّر نقد ابن حزم لها كفرقة منكرة لنبوة محمد ﷺ، لا كفرقة بائدة تشهد على الأصل التوحيدي للنصرانية، مثلما فعل غيره من الجدليين[12]. كما ركّز ابن حزم على نقد عقيدتي الثالوث والتجسد اللتين يؤمن بهما معظم النصارى[13].

وفيما يلي استعراض لأحوال طرفي التقسيم النصراني - المذكور أعلاه - في عصر ابن حزم:

أ ـ النصارى الذميون:

سمح عهد الذمة لهؤلاء النصارى بالاحتفاظ بثلاث سلطات:

أ ـ **السلطة المدنية:** التي يمثلها القومس Comes المختار من قبل أعيان القرى

---

(12) عن الأريوسية في إسبانيا، انظر: عبد الحليم، رجب محمد. **العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف.** بيروت - القاهرة: دار الكتب الإسلامية وآخرون، ـ 1400هـ/ 1980م، ص107 ـ 449 ـ 450. كحيلة، عبادة. **تاريخ النصارى في الأندلس.** ط1، القاهرة: نشر المؤلف، المطبعة الإسلامية الحديثة 1414هـ/ 1993م، ص12، 14.

E. Cothenet, Arianisme, in: *Dictionnaire des Religions*, Paris: P.U.F, 1984, p. 95.

(13) استخدم ابن حزم مصطلح «تثليث» كمقابل اشتقاقي وعَقَدي لمصطلح «توحيد» (على وزن تفعيل). ولم يستعمل «ثالوث» الذي يقابله مصطلح «وحدانية».

والمدن والأقاليم لنيابتهم أمام السلطات الإسلامية، ولإدارة شؤونهم الخاصّة وجمع الضرائب الخ.. ولم يكن المسلمون يعينون سوى «قومس الأندلس»، الذي كان يشرف على بقية القوامس، ويمثل الحاكم المدني العام للنصارى الذميين.

ب - **السلطة الدينية**: وهي من صلاحيات رجال الكهنوت، الذين يشرفون على الكنائس والأديرة، ويقومون بشئون العبادة والأعياد الدينية الخ.. وأعظم منصبين كنسيين بالأندلس كانا لأسقف قرطبة ومطران طليطلة.

ج - **السلطة القضائيّة**: وهي تتدخل عندما يكون كلا الخصمين نصرانيا؛ أما إذا كان أحدهما مسلماً فهنا يرجع الأمر إلى القضاء الإسلامي(14).

ولقد ولّدت هذه السلطات شعوراً لدى النصارى بنوع من السيادة والحريّة والتسامح، مما سهّل عملية اندماجهم في المجتمع الكبير الذي يعيشون فيه وغدوا ينتمون إليه ثقافياً وحضارياً.

وليس أدلّ على هذا الاندماج من تولّي بعض النصارى مناصب سياسة هامة، فكانوا كتبة ومستشارين في البلاطات، وسفراء إلى الممالك النصرانيّة.. وكان عدد المستعربين من النصارى في تزايد مستمر، ينهلون من مَعين الآداب والعلوم العربية، حتى اصطبغوا بالصبغة العامة للمجتمع الأندلسي في شتى مجالات حياتهم: في لغة تخاطبهم وصلواتهم وأسمائهم وألبستهم وعاداتهم...(15).

---

(14) انظر: مؤنس، حسين. **فجر الأندلس**. ط1، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959م، ص446 - 447، 461. عبد الحليم. **العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية**، ص70 - 71، 74 - 75. كحيلة. **تاريخ النصارى**، ص84 - 100. للتوسّع في أحوال النصارى المستعربين في الأندلس، انظر:

Mikel De Epalza, Mozarabs: an emblematic Christian minority in Islamic al-Andalus, in: *The Legacy of Muslim Spain*, edited by: Salma Khadra Jayyusi, Leiden-New York-Kln: E.J. Brill, 1994, pp. 149-170.

(15) انظر: عبد الحليم. **العلاقات..**، ص69 - 77، 414 - 415، 418 422. كحيلة. **تاريخ النصارى**، مرجع سابق، ص141 194. =

أثار ازدهار الحضارة الإسلامية والتفاف المستعربين حولها حفيظة فئة من النصارى، قليلة العدد إلا أنها واسعة النشاط والحركة، دفعها التعصّب والخوف من الذوبان في جسم المجتمع الأندلسي ودعم الممالك النصرانيّة الشمالية إلى اتخاذ أنماط من المقاومة، أكثرها غرابة واستعراضية ما عرف بـ«حركة الاستشهاد». حيث كان أتباع هذه الحركة يقومون بشتم الإسلام ونبيه محمد ﷺ طلباً لعقوبة الإعدام، التي كانت تطبّق في مثل هذه الحالات. دامت هذه الفتنة منذ أواخر عهد الإمارة الأموية، ولم تنته إلا في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر، الذي كان عهده المديد أزهى أيام الأندلس[16].

وفي الحقيقة، لم تكن حركة الاستشهاد إلا واحدة من القلاقل التي شهدتها الأندلس في أواخر عصر الإمارة الأموية، وكان من ورائها دعم وتحريض الممالك النصرانيّة الشمالية.

ب ـ النصارى المحاربون (الممالك النصرانيّة الشماليّة):

اكتفى المسلمون عند فتحهم شبه الجزيرة الإيبيرية بحيازتهم معظم البلاد، تاركين للنصارى الشريط الساحلي في أقصى الشمال، وبعض مناطق الشمال الشرقي عند تخوم بلاد الفرنجة.

سادت في هذه المناطق النائية ممالك نصرانيّة، تنكمش وتتقلص حدودها في عصور ازدهار المسلمين وقوتهم، وتتمدّد وتتوسع إذا ما دبّت الخلافات والفتن عند جيرانهم الجنوبيين. وهكذا كانت أحوال المسلمين والنصارى في ضعفهم وقوتهم ككفتي الميزان، لا تنزل إحداهما إلا إذا ارتفعت الثانية. وقد شهد عصر ابن حزم رجحان كفة المسلمين وارتفاعها عالياً، ثم هبوطها وارتفاع

= LÈVI-PROVENÇAL, *l'Esp. mus. au X^eme s.*, op. cit., pp. 31 - 37.

عن الطقس (الليتورجية) المستعرب تاريخاً وحاضراً، انظر:

Angel Cortabarria Beitia O.P., la liturgia mozarabe, in: *Encuentro islamo-cristiano*, Nº264, Madrid, Abril 1994.

(16) انظر مثلاً: عبد الحليم. **العلاقات..**، مرجع سابق، ص68 ـ 88. كحيلة. **تاريخ النصارى**، مرجع سابق، ص199 ـ 211.

كفة النصارى في المقابل. فكيف جرى هذا التحول وحدث هذا الانقلاب؟ وما الأسباب والعوامل التي أدّت إليه؟

العامل السياسي:

كان النصارى الشماليون في القرن الرابع الهجري هـ/ العاشر الميلادي تحت حكم أربع أسر متناحرة، في نبرة وليون وقشتالة؛ في حين كان المسلمون متحدين تحت حكم الخليفتين الناصر فالمستنصر، ثم الحاجبين المنصور والمظفر.

أمّا في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فقد صار المسلمون ستاً وعشرين دويلة طائفية متناحرة فيما بينها، وتمكن النصارى من الاتحاد تحت راية أسرة واحدة من أصل نبري قشتالي، كمحصلة لعلاقات المصاهرة المتشابكة بين الممالك النصرانيّة. وبرز من هذه الأسرة ثلاثة ملوك كبار:

- شانجة Sancho الثالث الكبير (391 ـ 426هـ/ 1000 ـ 1035م).
- ابنه فرديناندو Ferdinando الملقب بالقيصر (426 ـ 457هـ/ 1034 ـ 1065م). وبلغت المملكة في عهده أوج قوتها.
- ابنه ألفونش (ألفونسو) Alfonso السادس (457 ـ 502 هـ/ 1065 ـ 1109م)، الذي سار على طريقة سابقيه وحافظ على إنجازاتهما. ولقد شكّل هؤلاء الملوك خطراً حقيقياً على جيرانهم المسلمين بالأندلس.

العامل الديني:

التفتت الكنيسة الإسبانية ـ بعد الفتح الإسلامي ـ إلى وضعها الجديد. أما الكنيسة الأم بروما، فقد انشغلت بصراعاتها مع ملوك أوروبا.

وما إن حلّ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، حتى أخذت عرى العلاقة بين الكنيستين الإسبانية والرومانية تتجدد وتتقوى، وبرز العامل الديني ـ أكثر من أي وقت مضى ـ عامل توحيد واستنفار للجبهة الشمالية.

وقد حرص الملوك الثلاثة الكبار - السالف ذكرهم - على مد جسور التقارب والتعاون مع الكرسي الرسولي بروما. ومن ثمرات هذا التقارب مشاركة شانجة الكبير في حملة بابوية فرنجيّة لطرد المسلمين من جزيرة سردينية سنة 406هـ/ 1016م. وفي المقابل شاركت الكنيسة الرومانية الإسبان في حروبهم ضد المسلمين الأندلسيين، من ذلك على سبيل المثال دخول مدينتي بريشتر سنة 456هـ/ 1064م، وطليطلة سنة 478هـ/ 1085م. وكانت وفود المتطوعين تصل إلى الأندلس من كافة أنحاء أوروبا للمشاركة فيما عرف بـ«حروب الاسترداد» La Reconquista. وهذا قبل أن تبدأ الحروب الصليبية في فلسطين.

العامل الاجتماعي:

قطبان رئيسيان كانا يتجاذبان النفوذ والسلطة في الممالك النصرانيّة الإسبانية: النبلاء والكنيسة، بما لديهما من أموال طائلة، وأراض واسعة. حتى العلم، أيضاً احتكره رجال الإكليروس وفئة قليلة من النبلاء. أما عامة الشعب فكان ترزح تحت نير الجهل والأمية والفقر والضرائب الباهضة...

وما أن حلّ القرن الخامس الهجري هـ/ الحادي عشر الميلادي بتطوراته السياسية التي أدت إلى تشتّت المسلمين وضعفهم واتحاد النصارى وقوتهم، حتى أخذت أحوال عامة الشعب في التحسن تدريجياً، بسبب الحاجة إليهم جنوداً في حروب الاسترداد، ولكثرة الغنائم التي صار يحوّل جزء منها للمصالح والمرافق العامة.

وهكذا تمكن عوام الإسبان من الحصول على بعض حقوقهم الاجتماعيّة والقانونية، وصاروا ينظرون - مثل حكامهم وكهنتهم - إلى حروب الاسترداد كمصدر للخير والازدهار، مما أدى إلى توحيد الطبقات الاجتماعية ضمن هدف استراتيجي كبير[17].

---

(17) العمدة هنا في دراسة التحولات التي طرأت على الممالك النصرانيّة في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر للميلاد: عبد الحليم. **العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانيّة**، مرجع سابق، خاصة ص303-404. مع المقارنة بـ: عنان. **دولة الإسلام**، =

أمام وحدة الجبهة الشمالية وتكتلها سياسياً ودينياً واجتماعياً، كانت غفلة خلفاء الفتنة وملوك الطوائف عما يحدق بهم من خطر جسيم مثيرة للدهشة، إلى درجة استعانة بعضهم بالنصارى ضد خصومهم من المسلمين. وصف ابن حزم هذا الوضع بطريقته الخاصة:

«والله لو علموا (أي ملوك الفتنة) أن في عبادة الصلبان تمشية أمورهم لبادروا إليها، فنحن نراهم يستمدون النصارى فيمكنونهم من حرم المسلمين وأبنائهم ورجالهم يحملونهم أسارى إلى بلادهم.. وربما أعطوهم المدن والقلاع طوعاً فأخلوها من الإسلام وعمروها بالنواقيس، لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفاً من سيوفه»[18].

هذا «السيف» الذي تمناه ابن حزم ولم يعش ليره، حمله يوسف بن تاشفين قائد المرابطين، إذ كان لانتصارهم في موقعة الزلاّقة سنة 479هـ/ 1086م دور كبير في صدّ الهجمة الشمالية وتوحيد الأندلس مجدّدا إلى حين.

3 ـ أحوال اليهود:

قد يرجع الوجود اليهودي في إسبانيا إلى ما بعد خراب الهيكل الثاني بأورشليم على يد الإمبراطور الروماني تيتوس Titus سنة 70م. إلا أنه من الثابت وجودهم قبل مقدم القوط.

عاش اليهود في سلام نسبي تحت حكم القوط الأريوسيين، ولم تبدأ معاناتهم إلا بعد دخول القوط في الكنيسة الكاثوليكية ـ كنيسة معظم سكان البلاد ـ سنة 587م. وبلغ الاضطهاد ذروته في نهاية القرن السابع الميلادي. هذا ما أدى باليهود إلى الاستبشار بمقدم المسلمين سنة 92هـ/ 711م، والتعاون مع الفاتحين ضد القوط جلاّديهم.

نال اليهود تحت حكم المسلمين وبعهد الذمة ما ناله النصارى من حقوق،

= مرجع سابق، ج2، ص535 ـ 553. **دول الطوائف**، مرجع سابق، ص376 ـ 408. ولكحيلة تحليل جيد لعناصر المجتمع في هذا الممالك. **تاريخ النصارى**، مرجع سابق، ص57 ـ 74.

(18) ابن حزم. **رسالة التلخيص لوجوه التخليص**، ضمن رسائله، مرجع سابق، ج 3، ص 176.

وفرت لهم نوعاً من السيادة والحكم الذاتي. وقد سبق الكلام على السلطات الثلاث التي كان يتمتع بها أهل الذمة في الإسلام.

وتجدر الملاحظة أن وظيفة «النجيد» הנגיד[19] أو «رأس الجالوت» ראש הגלות[20] لدى اليهود تقابل وظيفة «القومس» لدى النصارى. ويعرّب الأندلسيون لفظ «النجيد» بـ«المدبّر»[21] وهو المسؤول عن اليهود أمام الحكام المسلمين.

اندمج اليهود اندماجاً كبيراً في المجتمع العربي الإسلامي، فصاروا - مثلهم مثل النصارى المستعربين - يلبسون ويتكلمون ويتسمّون كبقية أهل الأندلس. وبرع اليهود في التجارة، وبصفة خاصة في تجارة الرقيق الذي كانوا يجلبونه من أوروبا. وتقلّد بعض اليهود مناصب عالية في الدولة فكانوا أطباء وكتبة ومستشارين وسفراء ومترجمين[22].

وما كانت أحوال يهود الأندلس - في عصر ابن حزم - لتختلف عموماً عن أحوال اليهود في بقية أصقاع العالم الإسلامي، لولا بروز عاملين استجدّا في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، واستمرا بعده، جعلا للحالة الأندلسية

---

(19) تعني لغة: حاكم، آمر، قائد، أمير.

(20) بمعنى: رئيس الجالية اليهودية، ذكر ابن حزم هذا المصطلح في: الفصل، ج1، ص 245.

(21) انظر مثلاً: الطليطلي، صاعد بن أحمد (ت 462هـ/ 1070م). **طبقات الأمم**، نشر: الأب لويس شيخو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1912م، ص 90. ابن بسام الشنتريني (ت 542هـ/ 1146م). **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق: إحسان عباس. ليبيا - تونس: الدار العربية للكتاب، 1395هـ/ 1975م، 1398هـ/ 1978م. قسم 1، مج 2، ص 767. ويطلق ابن حزم لفظ «مدبرون» على قضاة بني إسرائيل، وهم حكامهم في الفترة 1250 - 1050ق.م، انظر مثلاً: الفصل، ج 1، ص 273.

(22) انظر مثلاً:

LÈVI-PROVENÇAL, *l'Esp. mus. au X*^{eme} *s.*, op. cit., pp. 37-39. *Hist Esp. mus.*, op. cit., t. III. pp. 226-232.

ولمزيد الإطلاع على أحوال اليهود في الأندلس، انظر:

Rymond P. Scheindlin, the Jews in Muslim Spain, in: *The Legacy of Muslim Spain*, op. cit., pp. 188-200.

خصوصية وفرادة، ودفعتا بابن حزم إلى إيلاء الديانة اليهودية أهمية خاصة فاقت اهتمام المشارقة بها.

تمثل العامل الأول في تحوّل الأندلس إلى مركز ديني وثقافي يهودي هام. فقد كان يهود الأندلس قبل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي عالة في علمهم وفقه دينهم على يهود المشرق بالعراق وفلسطين، وبصفة خاصة على مدرسة بغداد. وبعد اضمحلال هذه المدرسة، أخذت مدارس أخرى في البروز، كمدرسة القيروان بإفريقية. إلا أن الأندلس هي التي ورثت بحق المدارس المشرقية، فصارت قبلة العلماء اليهود، يأتونها من كافة أنحاء المشرق والمغرب.

ويرجع الفضل في هذا التحول إلى أبي يوسف حسداي بن إسحاق بن شفروط (أو شبروط)، طبيب الخليفة العالم الحَكَم المستنصر (350 ـ 366هـ/ 961 ـ 976م)، الذي عرفت الأندلس في عهده أوج قوتها وحضارتها. فاستطاع حسداي بحكم حظوته لدى الحَكَم أن يجعل نصيب الثقافة اليهودية تنال نصيبها من الازدهار الذي عمّ الأندلس كلها، حيث شعرت الأندلس ـ آنذاك ـ بمسلميها ويهودها بأنها قد بلغت سن رشدها الفكري. وفي الحقيقة، ما كان لحسداي أن يقوم بهذا الدور لولا سماحة الإسلام والاستعداد اليهودي العام بالأندلس للاضطلاع بهذه المهمة الجديدة.

يصف تلميذ ابن حزم ومؤرّخ العلوم صاعد الطليطلي (ت 462/ 1070م) هذا التحوّل في تاريخ الثقافة اليهودية بقوله:

«فممن عني بصناعة الطب حسداي بن إسحاق خادم الحَكَم بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، فكان متقفياً بصناعة الطب متقدماً في علم شريعة اليهود، وهو أول من فتح لأهل الأندلس منهم باب علمهم من الفقه والتاريخ وغير ذلك، وكانوا قبله يضطرون في فقه دينهم وسني تاريخهم ومواقيت أعيادهم إلى يهود بغداد، فيستجلبون من عندهم حساب عدة من السنين يعرفون به مداخل تاريخهم ومبادئ سنتهم؛ فلما اتصل حسداي بالحَكَم ونال عنده نهاية الحظوة بفضل دربته ونهاية براعته وأدبه، وتوصل به إلى استحلال ما شاء من

تواليف اليهود بالمشرق، فعلم حينئذ يهود الأندلس ما كانوا قبلاً يجهلونه واستغنوا عما كانوا يتجشمون الكلفة فيه»[23].

ولم تلبث البذرة التي زرعها حسداي بن شفروط طويلاً حتى أينعت وآتت أكلها: فتحوّلت اللغة العبرية من لغة ميتة ومحدودة الاستعمال، في الطقوس والنصوص الدينية، إلى لغة حية لها استعمالاتها الأدبية في النثر والشعر وفي شتى مناحي المعرفة، مستفيدةً في ذلك من حيوية العربية شقيقتها اللغوية. وظهر في هذا العصر الذهبي للثقافة اليهودية العديد من الأعلام الكبار، الذين ظلت آثارهم إلى اليوم تحظى بالعناية والاهتمام، وقد كتب معظمها باللغة العربية. وفيما يلي بعض الأسماء اللامعة التي عاصرها ابن حزم:

- أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي (ت 441هـ/ 1050م)، شيخ النحاة اليهود بالأندلس[24].
- سلومون (شلومو) بن يهوذا بن جبيرول (ت على الأرجح 450هـ/ 1058م)، ويعرف لدى المسلمين بسليمان بن يحيى، ويسمى باللاتينية Avicembrol. شاعر عبري كبير، وفيلسوف متأثر بالأفلاطونية المحدثة والمدرسة المسرية[25].
- بحيا بن يوسف بن قوذا (أو فاقوذا) (ت بعد 473هـ/ 1080م). تلمودي عرف

---

(23) صاعد. **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص88 ـ 89.

(24) المرجع السابق، ص 89. قنديل، عبد الرازق أحمد. **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**. القاهرة: جامعة عين شمس، مركز بحوث الشرق الأوسط، دار التراث، 1404هـ/ 1984م، ص215 ـ 221. بالنثيا، جونثالث. **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص489 ـ 492. ولابن جناح كتب ورسائل باللغة العربية في النحو العبري، منها: كتاب **المستلحق**، **رسالة التنبيه**، كتاب **التقريب والتسهيل**، كتاب **التسوية**. وهي منشورة مجموعة مع ترجمة لها إلى اللغة الفرنسية في:

Ibn Djanah, *Opuscules et traités*, trad. Joseph et Hartwig Derenbourg. Paris: l'Imprimerie Nationale, 1880.

(25) انظر عنه: صاعد. **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص 89. بالنثيا، جونثالث. **تاريخ الفكر الأندلسي**، مرجع سابق، ص493 ـ 494.

Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*. Paris: J. Vrin, 1947, pp. 75-83. S. Munk, *Mélanges de philosophie Juive et arabe. Paris: J.Vrin, 1955, pp. 151-306, 481-482. Colette Sirat, La Philosophie Juive médiévale en terre* =

أساساً كعالم في العقيدة والأخلاق[26].

- ومن أشهر علماء هذه الحقبة: أبو إبراهيم صموئيل (إسماعيل أو أشموال) بن يوسف اللاوي (هلّيفي) بن النغريلة[27]، الملقب بـ«هنّجيد» (ت 448هـ/ 1056م). التلمودي الشاعر النحوي المشارك في العديد من العلوم كالرضيات والهندسة والجدل. نشأ بقرطبة وغادرها مع ابن حزم وابن جناح بعد اندلاع فتنة البربر. ذكر ابن حزم أنه لقيه سنة 404هـ/ 1014م، واصفاً إياه بأنه: «أعلمهم وأجدلهم»[28].كما وصفه صاعد بأن «عنده من العلم بشريعة اليهود والمعرفة بالانتصار لها والذب عنها، ما لم يكن عند أحد من أهل الأندلس»[29].

= *d'Islam*. Paris: Presses du CNRS, 1988, pp. 88-104.

والكتاب الذي عرف به ابن جبيرول فيلسوفاً هو **ينبوع الحياة**، الذي ألفه بالعربية في شكل محاورات، إلا أنه لم يصلنا إلا في ترجمته اللاتينية Fons Vitae، أما ترجمته الفرنسية فهي:

Ibn Gabirol, *Livre de la source de vie*, trad. J. Schianger. Paris: Aubier Montaigne, 1970.

(26) انظر عنه: بالنثيا، جونثالث. **تاريخ الفكر الأندلسي**، مرجع سابق، ص494 ـ 497. قنديل. **الأثر الإسلامي**، مرجع سابق، ص242 ـ 246.

Vajda, Intro la pensée juive, op. cit, pp. 85-94. Munk. *Mélanges*, op. cit., pp. 482-483. Sirat, *La Philosophie Juive*, op. cit., pp. 73-74.

والكتاب الذي اشتهر به ابن قوذا هو «الهداية إلى فرائض القلوب»، وهو كتاب تأملات عقدية وتصوفية، يقارن عادة بكتاب «الحكمة في مخلوقات الله» لأبي حامد الغزالي. ألف ابن قوذا كتابه هذا باللغة العربية، وترجمته الفرنسية:

Ibn Paquda, *Les devoirs du coeur*, trad. A. Chouraqui. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

(27) اختلف في ضبط اسمه، ذكره ابن حزم في «الفصل» في صيغتين: «إسماعيل بن يوسف الكاتب المعروف بابن النغرالي»، «أشموال بن يوسف اللاوي الكاتب المعروف بابن النغرال» ج1، ص225، 245. وذكر إحسان عباس الاختلافات في ضبط اسم «ابن النغريلة» في مقدمة تحقيقه لـ«رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي»، ضمن رسائل ابن حزم، ج3، ص7 ـ 8. وقد رجّح الكتابة بالغين لا بالفاء كما هو وارد في أصل عنوان الرسالة. وظل اختيار عباس هو الرائج.

(28) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 245.

(29) صاعد. **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص 90.

وتتمثل أهمية صموئيل بن النغريلة لا في مكانته العلمية ولقائه بابن حزم ومناظراتهما فحسب، بل أيضاً في المنصب السياسي الهام الذي تولاه بغرناطة، وهو ما يشكل ثاني العاملين المشار إليهما سابقاً، وهو العامل السياسي.

تولى صموئيل بن النغريلة الوزارة وجباية الأموال لحبّوس بن ماكسن وابنه باديس أميري الدولة الزيرية الصنهاجية، فاستطاع بحسن تصرفه أن ينال ثقة أرباب الدولة، ويمنع عنهم العديد من المزالق والمؤامرات. كما حظي لدى اليهود ـ في كافة أنحاء الأندلس ـ بتقدير واحترام كبيرين لما جلبه لهم من نفع عميم.

أما ابنه أبو الحسين يوسف (ت 459هـ/ 1066م)، الذي ورث أباه في الوزارة لباديس، فعلى الرغم من علمه، لم تكن له حكمة أبيه وحنكته، فورط نفسه في أحابيل المؤتمرات والدسائس، وأكثر من حوله الأعداء المتربصين به. وكانت آخر المؤامرات التي أودت بحياته، تحالفه مع ابن صمادح صاحب ألمرية للقضاء على باديس ودولته. وبعدما انكشفت المؤامرة صلب يوسف وقتل أزيد من أربعة آلاف يهودي على يد صنهاجة[30].

في الحقيقة، ما كان لابني النغريلة أن يصلا إلى ما وصلا إليه من مكانة ودور، لولا الظروف الأندلسية العامة التي تميزت بالتشرذم وانعدام الثقة، مما جعل بعض الأمراء يفضّل تقريب اليهود على المسلمين، لظنهم أن اليهود أقلية ضعيفة لا يخشى خطرها. كما سمحت الظروف الخاصة بإمارة غرناطة، المتمثلة

---

(30) عن أخبار ابني النغريلة بغرناطة انظر: الأمير عبد الله بن بلقين بن باديس (ت 489هـ/ 1096م)، مذكراته المسماة بكتاب «**التبيان**»، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال: دار المعارف 1955م، ص30 ـ 55. وهو الرواية التاريخية الأوثق. ابن بسام. **الذخيرة**، القسم 1، مج 2، ص766 ـ 769. علي بن سعيد (ت 685هـ/ 1274م). **المغرب في حلى المغرب**، تحقيق: شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف 1953م، ج2، ص114 ـ 115. ابن عذاري. **البيان**، ج3، ص264 ـ 266. ابن الخطيب. **الأعمال**، ص230 ـ 233. **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله عنان. ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1393هـ/ 1973م، ج1، ص437 ـ 440. دوزي. **ملوك الطوائف**، ص39 ـ 74، 50 ـ 53. عنان. **دولة الطوائف** ص133 ـ 138. مقدمة إحسان عباس لـ«رسالة في الرد على ابن النغريلة»، ضمن رسائل ابن حزم، ج3، ص7 ـ 15.

في ضعف أميرها باديس وانشغاله بالخمر واللهو، بتجاوز اليهود للحدود المعهودة وتجرئهم على القرآن والإسلام، مما أعطى لأحداث غرناطة بعداً دينياً سياسياً خطيراً استفز مشاعر المسلمين. وسنعود إلى هذا الجدل اليهودي الإسلامي لاحقاً عند الكلام على رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة.

ثانياً: حياته[31]

لا داعي ـ في هذه العجالة ـ للخوض في الخلاف الدائر حول نسب ابن

(31) يعتبر كتاب ابن حزم «**طوق الحمامة في الألفة والألآف**» أفضل المصادر للترجمة لصاحبه. ضمن رسائله، ج1، ص84 ـ 310. وفيما يلي قائمة بمن ترجم لابن حزم مرتبة ترتيباً تاريخياً: صاعد. **طبقات الأمم**، ص75 ـ 77. الحميدي. **الجذوة**، ترجمة رقم 708، ص308 ـ 311. ابن خاقان. **المطمح**، ص279 ـ 282. ابن بسام. **الذخيرة**، القسم1، مج1، ص167 ـ 175. ابن بشكوال (ت 578هـ/ 1182م). **الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، نشر وتصحيح: السيد عزت العطار الحسيني، القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1374هـ/ 1955م، ج2، ترجمة رقم 891، ص395 ـ 396. الضبي. **البغية**، ترجمة رقم 1204، ص403 ـ 405. ياقوت الحموي (ت 266هـ/ 1229م). **معجم الأدباء**. بيروت: دار المستشرق د.ت.، ج12، ترجمة رقم 62، ص235 ـ 257. القفطي، جمال الدين (ت 646هـ/ 1248م). **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**. بيروت: دار الآثار، د.ت.، ص 156. عبد الواحد المراكشي (ت 647هـ/ 1249م). **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط1، القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1368هـ/ 1949م، ص46 ـ 49. ابن سعيد. **المغرب**، ج1، ص354 ـ 357. ابن خلكان، شمس الدين (ت681هـ/ 1282م). **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، د.ت.، ج3، ترجمة رقم 448، ص325 ـ 330. الذهبي، شمس الدين (ت 748هـ/ 1348م). **سير أعلام النبلاء، جزء خاص بترجمة الإمام ابن حزم الأندلسي**، تحقيق: سعيد الأفغاني. بيروت: دار الفكر، 1389هـ/ 1969م. **تذكرة الحفاظ**، تصحيح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1374هـ، مج2، ج3، ص1146 ـ 1155. ابن كثير، إسماعيل (ت 774هـ/ 1373م). **البداية والنهاية**. بيروت: دار الفكر، د.ت.، مج6، ج12، ص91 ـ 92. ابن حجر، شهاب الدين أحمد (ت 852هـ/ 1449م). **لسان الميزان**. ط2، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1390هـ/ 1971م، ج4، ص198 ـ 202. السيوطي، جلال الدين (911هـ/ 1505م). **طبقات الحفاظ**، تحقيق: علي محمد عمر. ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، 1393هـ/ 1973، ترجمة 983، ص436 ـ 437. المقري. **النفح**، ج2، ص77 ـ 84، ج3، ص555 ـ 556. ابن العماد، عبد الحي (ت1089هـ/ 1679م). **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. بيروت: المكتب =

حزم: هل هو فارسي الأصل أم أسباني الأرومة[32]؟ فهذه مسألة يصعب الوصول فيها إلى الخبر اليقين، ولا تأثير لها على نقده للأديان، التي عاملها كلها بنفس الشدة والصرامة، سواء بالنسبة للنصرانية أو الملل الإيرانية. وعلى الرغم من هذا الخلاف، فإنه من الثابت الذي لا يرقى إليه الشك، ولاء أبن حزم لأندلسه وشدة اعتزازه وتمسكه بهذا الانتماء.

والحد الأدنى من نسب ابن حزم الذي يمكن الركون إليه هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، فحزم هو رأس العائلة الذي به عرفت. ويكنى ابن حزم بـ«أبي محمد»، فإذا ما قال في أحد مؤلفاته: «قال أبو محمد»، فإنما يقصد نفسه.

وولد ابن حزم بقرطبة في آخر يوم من رمضان سنة 384هـ، الموافق للسابع من نوفمبر سنة 994م. ويدل هذا التقييد الدقيق على مكانة أسرته، التي برز منها أعلام في العلم والسياسة، على رأسهم والد ابن حزم، الذي كان وزيراً للحاجبين المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر.

تلقى ابن حزم تربيته وتعليمه الأوّلي في قصر والده على يد النساء. ومن سن الخامسة عشرة إلى العشرين من عمره (399 ـ 404هـ/ 1009 ـ 1013م)، بدأ مرحلة جديدة من التحصيل أكثر تنظيماً في مجالس العلماء، وكان معظمهم من المحدّثين.

ولم يُتَلْمذ ابن حزم على أساتذة في علم الكلام والفلسفة إلا على القليل أمثال:

- أبي القاسم المصري (ت 410هـ/ 1019م)، الذي كان يدرس في مجالسه ـ

= التجاري، د.ت.، مج2، ج3، ص299 ـ 300. ومن الترجمات الحديثة الجيدة لابن حزم: محمد طه الحاجري. **ابن حزم صورة أندلسية**، بيروت: دار النهضة العربية: 1982م. وتكاد لا تخلو دراسة عن ابن حزم من ترجمة له.

(32) يرجع إلى ابن حيان (ت 469هـ/ 1076م)، معاصر ابن حزم، القول بانتسابه إلى «عجم لبلة» أي سكانها الأصليين. وقد نقل هذه الرواية عن ابن حيان: ابن بسام. **الذخيرة**، القسم1 مج1، ص 170. الحموي. **معجم الأدباء**، ج12، ص 250. ابن سعيد. **المغرب**، ج1، ص 355.

بالإضافة إلى الحديث ـ علم الكلام والجدل[33].

- ابن الكتاني (ت 420هـ/ 1029م) الطبيب الفيلسوف، الذي كان طبيباً للحاجبين المنصور وابنه[34].

ويبدو أن ابن حزم لم يتعلم المنطق إلا بعد خروجه من قرطبة[35]. أما بالنسبة للأديان، فالأرجح أنه كان عصامياً في دراستها، حيث استفاد استفادة خاصة من مخالطته النصارى واليهود الأندلسيين. وقد يكون لأساتذته ـ المشار إليهم أعلاه ـ دور في إطلاعه على جهود المتكلمين المشارقة في نقد الأديان.

لم يهنأ ابن حزم طويلاً بالعيش الرغيد وحياة الترف بقرطبة، فمع نشوب الفتنة البربرية بدأت الأوضاع تتدهور، وأخذت المحن والنكبات تترى على آل حزم، مما دفع ابن حزم إلى مغادرة مدينته الحزينة إلى ألمرية.

مكث ابن حزم بألمرية ثلاث سنين (404 ـ 407هـ/ 1013 ـ 1016م). وهي محطة هامة في حياته العلمية، حيث تعرف بها بعمق على الديانة اليهودية وأهلها، عن طريق إسماعيل بن يونس الطبيب اليهودي[36]، الذي كان دكانه

---

(33) وهو أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن أبي يزيد خالد الأزدي العتكي المصري. انظر عنه: ابن حزم. **طوق الحمامة**، ضمن رسائله، ج1، ص196، 260. ابن بشكوال. **الصلة**، ج1، ترجمة رقم 756، ص 337. المنوني، محمد. **شيوخ ابن حزم في مقروءاته ومروياته**. دورية المناهل، الرباط: السنة 3، العدد7، ذو القعدة 1396هـ/ نوفمبر 1976م، ص247 ـ 248. وهذه المقالة هامة جداً في دراسة شيوخ ابن حزم ومحاولة حصر عددهم والترجمة لهم.

(34) وهو محمد بن الحسن المذحجي القرطبي. انظر عنه: الحميدي. **الجذوة**، ترجمة رقم 35، ص49 ـ 50. الضبي، البغية، ترجمة رقم 81، ص 57. ابن خلكان. **وفيات الأعيان**، ج3، ص 326. الصفدي، صلاح الدين. (ت 764هـ/ 1263م). **الوافي بالوفيات**، تحقيق: س. ديدرينغ S. Dedering. ط2، فيسبادن: دار النشر فرانز شتاينر، 1394هـ/ 1974م، ج2، ص348 ـ 349، ج3، ص 16. المنوني، شيوخ ابن حزم، ص 256.

(35) يرجح إحسان عباس أن دراسة ابن حزم للمنطق قد تمت بين سنتي 414 ـ 422هـ/ 1023 ـ 1031م، وأنه ألف كتابه «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» قبل سنة 425هـ/ 1033. انظر: مقدمة عباس لـ«التقريب» ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص33. ويرى سالم يفوت أن تأليف «التقريب» يقع بين سنتي 416 ـ 420هـ/ 1025 ـ 1029م. **ابن حزم والفكر الفلسفي**، ص58.

(36) وصف ابن حزم هذا الطبيب بأنه «كان بصيراً بالفراسة محسناً لها»، طوق الحمامة، =

منتدى علمياً يلتقي فيه علماء اليهود ورجالاتهم. فدرس ابن حزم، عن كثب، معتقدات اليهود وآراءهم، حتى استطاع أن يناظرهم ويجادلهم، مثلما فعل مع صموئيل بن النغريلة سنة 404هـ/ 1014م[37]. كما كانت إقامة ابن حزم بألمرية فرصة له للتعرف أكثر على المذهب المسري، الذي كان له أتباع بتلك المنطقة.

إن الذي دفع بابن حزم إلى اختيار ألمرية ملجأ له توسمه خيراً في صاحبها خيران الصقلبي لسابق ولائه للأمويين والعامريين. إلا أن خيران سرعان ما تحوّل إلى جانب الأدارسة الحموديين، وزجّ بابن حزم في السجن لعدة أشهر، ثم طرده من ألمرية لعلمه بالولاء الأموي الثابت لابن حزم.

انضم ابن حزم ـ بعد ذلك ـ إلى المرتضى الأموي ببلنسية قصد استعادة السيادة الأموية الضائعة، ولكن هذا الأمل تبدّد مع تحطّم جيش المرتضى بالقرب من غرناطة، وهو في طريقه إلى قرطبة.

إثر هزيمة المرتضى على يد البربر الموالين للأدارسة الحموديين أُدخل ابن حزم السجن بغرناطة لمدة قصيرة، ثم أطلق سراحه، ليعود لاحقاً إلى قرطبة، التي كانت لا تزال تحت حكم الحموديين سنة 409هـ/ 1019م. وهناك تفرّغ للعلم والاتصال بالعلماء.

ولم يلبث الحنين الأموي أن عاود ابن حزم عند قيام المستظهر واستعادته قرطبة، فصار ابن حزم وزيراً لديه مع ثلة من العلماء. إلا أن هذا الحلم سرعان ما تبدّد كسابقه، إذا لم تدم ولاية المستظهر سوى شهرين فقط من سنة 414هـ/ 1023 ـ 1024م. فقد خلعه ابن عمه المستكفي، وألقى بوزراء سلفه في السجن، ومن بينهم ابن حزم الذي لم يفرج عنه، إلا عند ثورة أهل قرطبة على المستكفي سنة 416هـ/ 1026م.

يئس ابن حزم ـ بعد كل هذه التطورات المأسوية ـ من تحقيق حلمه السياسي في عودة المجد الأموي الغابر، الذي أعطى الأندلس وحدتها

= ضمن رسائله، ج1، ص 114. كما نسب إليه القول بتكافؤ أدلة المذاهب والأديان من دون الجهر بهذا الرأي. انظر: ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج5، ص 253.

(37) انظر: ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 245.

وازدهارها، فانكبّ على التأليف والتدريس والتجوال بين المدن الأندلسية، فحطت به عصا الترحال بشاطبة، فقلعة ألبونت، وجزيرة ميورقة، وإشبيلية، ينعم تارة بالأمان والاستقرار ومجالس العلم، وتارة أخرى تطارده المكائد والدسائس، حتى استقر به المقام في نهاية المطاف بلبلة بلدة أجداده بعيداً من مشاكل المجتمع الأندلسي ومآسيه. فظلّ متفرّغاً للعلم تأليفاً وتدريساً، حتى وافته المنية لليلتين بقيتا من شعبان سنة 456هـ، الموافق لـ15 يوليو/ تموز 1063م.

ثالثاً: فكره

1 ـ مذهبه[38]:

نشأ ابن حزم مالكياً كمعظم أهل الأندلس، وعندما بدأت ملكة النقد تنمو لديه انتقل إلى المذهب الشافعي، ثم استقر به الرأي على المذهب الظاهري،

---

(38) فيما يلي قائمة مختصرة لأهم الدراسات حول فكر ابن حزم، ولم تذكر المقالات لضيق المجال. من أهم الدراسات الاستشراقية السبّاقة:

Ignaz Goldziher, *The Zahiris, their doctrine and their history, a contribution to the history of Islamic theology*. Trans. Wolfgang Behn. Leiden: E.J. Brill, 1971, pp.109-157. Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia critica de las ideas religiosas*. Madrid: tip. de la «rev. de archivos, bibliotecas y museos», 1927-28, t. I, II, pp. 9-79. Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*. Paris: J. Vrin, 1956.

أما المراجع العربية أو المترجمة إليها، فأهمها: الأفغاني، سعيد. **نظرات في اللغة عند ابن حزم**. دمشق: جامعة دمشق، 1963م. التركي، عبد المجيد. **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي**، ترجمة وتحقيق وتعليق: عبد الصبور شاهين. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م. جلوب، فرحان محمد. **الفكر المنطقي الإسلامي: دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي**. بغداد: مكتبة بسام، 1988م. الحمد، أحمد بن ناصر. **ابن حزم وموقفه من الإلهيات، عرض ونقد**. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1406هـ. أبو زهرة، محمد. **ابن حزم، حياته وعصره ـ وآراؤه وفقهه**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1954م. عويس، عبد الحليم. **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**. ط2، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988م. يفوت، سالم. **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**. ومن أهم هذه الدراسات أطروحة يفوت، فقد تميزت بربطها المحكم بين مختلف جوانب فكر ابن حزم، مع تحديد عميق للإشكالية =

فصار إماما مجتهداً في هذا المذهب، له آراؤه الخاصة وإضافاته.

إن الظاهرية الحزمية ليست فقط موقفاً فقهياً رافضاً للقياس كمصدر رابع للتشريع، مثل الظاهرية الدوادية[39]، بل هي رؤية نقدية شمولية ترفض القياس في جميع أشكاله: في الفقه، وعلم الكلام، واللغة.

ذلك أن ما يدعى قياساً في هذه المجالات، ليس قياساً في نظر ابن حزم بل هو مجرّد «تشبيه»، يتألف من مشبَّه، ومشبَّه به، ووجه الشبه بينهما، الهدف منه إلحاق أحد الطرفين بالآخر في الحكم. وبما أن تحديد وجه الشبه أمر ظني، فإن هذا الإلحاق غير قائم على أساس من اليقين. وبالتالي فإن القياس من شأنه أن يدخل في الدين ما ليس منه، وينسب إلى الله تعالى ما لم يقله.

ففي مجال الفقه، رأى ابن حزم فقهاء عصره يفرطون في توسيع دائرة الأحكام الشرعية من طريق علل ظنية، ورأى بعض فقهاء البلاطات يتخذون من القياس وسيلة لتسويغ أوضاع مزرية، وتبرير أهواء ملوكهم وانحرافاتهم.

أما في مجال العقيدة، فالأمر أشد خطورة؛ لأن في قياس الغائب (الله تعالى) على الشاهد (العالم) فيه تشبيه للخالق بخلقه، في حين أن المفارقة تامة بين عالمي الغيب والشهادة، فالله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11]

= المعرفية التي أسست لهذا الفكر، وهي إنكار القياس في كافة أشكاله. وعلى الرغم من تركيز هذه الدراسة على الجوانب الأصولية والكلامية الفلسفية، وعدم تناولها لجانب نقد الأديان، فإنها أفادت في هذا الجانب بطريقة غير مباشرة نظراً للترابط والوحدة اللذين ميزا فكر ابن حزم. وما هذا التلخيص أعلاه إلا محاولة لإبراز هذه الوحدة، أما الأمثلة التطبيقية والتوضيحية وبقية التفصيلات فمتوفرة في ثنايا الكتاب.

(39) أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني (ت 270هـ/ 883م)، نشأ ببغداد، وكان شافعياً قبل تأسيسه للمذهب الظاهري، انظر عنه في: الخطيب البغدادي (ت 463هـ/ 1071م). **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.، ج8، ص369 ـ 375. ابن خلكان. **الوفيات**، ج2، ص255 ـ 257. الذهبي. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي. ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1382، ج2، ص14 ـ 16. محمود، أحمد بكير. **المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب**. ط1، بيروت ـ دمشق: دار قتيبة، 1411م، ص16 ـ 20.

Goldziher, *The Zahiris*, op. cit., pp.27-39.

وقد أوقع هذا القياس التشبيهي ـ في نظر ابن حزم ـ العديد من الفرق والديانات في الانحراف والضلال.

وأما اللغة ـ عند ابن حزم ـ فهي شديدة الارتباط بالدين؛ ذلك أنها ليست نتاج مواضعة عرفية بشرية تخضع للتطور والتغيير، بل هي منزلة من قبل الله تعالى على البشر محددة الألفاظ والمعاني. فاللغة مقدسة باعتبارها الواسطة بين الله وعباده لإدراك أوامره ونواهيه، لذا فهي ليست مجالاً للقياس الظني.

هذا التشدّد في طلب اليقين والابتعاد عن الظنون والتخمينات، أعطى للنص الديني أهمية قصوى باعتباره مصدراً وحيد لفهم مراد الله تعالى. لذا لجأ ابن حزم إلى القياس الأرسطي، الذي يتألّف من مقدمتين كبرى وصغرى، وحد أوسط يفضي إلى النتيجة. فهذا القياس ـ في نظر ابن حزم ـ هو القياس الحقيقي المقبول، لأنه يضمن الحفاظ على فحوى النص، ولا يأتي إلا بما في مقدماته.

أما القياس التشبيهي (الفقهي والكلامي واللغوي) فهو في حقيقته استقراء وليس قياساً، ومجال تطبيقه الطبيعة لا الدين؛ لانعدام المحاذير المانعة، ولاطراد الحوادث الطبيعية وقابليتها للنظر العقلي والتجريب.

ويتبنى ابن حزم الفيزياء والكوسمولوجيا الأرسطيتين، اللتين تنسجمان مع «ظاهر» الطبيعة. فكان يقبل بمعطيات الحس، ويحكّم بدائه العقل والمنطق، ويؤمن بثبات طبائع الأشياء وسنن الكون، التي لا يغيرها الله إلا لأنبيائه تأييداً وتصديقاً لهم. وهكذا ربط ابن حزم بين الدين والطبيعة في موضوع النبوة، مثلما جمعها في موضوع الألوهية، فالطبيعة هي الدليل على وجود الخالق ووحدانيته.

كخلاصة، يمكن وصف الظاهرية الحزمية بأنها مذهب يتوخّى بناء المعارف على اليقين والوضوح، وفق نظرة نقدية منهجية شمولية، تعطى أهمية كبرى لـ«ظاهر» النص الديني، مع الأخذ بالحسبان معطيات الحس والبديهيات العقلية والمنطق ومجريات العادة. وإن الأداة النقدية الأساسية لدى ابن حزم، هي رفض القياس في علم الكلام والفقه واللغة، حتى صار هذا الموقف السمة المميزة لمذهبه ككل.

وما كان لهذا التوجّه النقدي عند ابن حزم أن يكون شمولياً بالفعل، إن لم يتناول الأديان العالمية المعروفة في عصره، حيث طبّق في نقدها نفس منهجه الظاهري بمختلف جوانبه المشار إليها أعلاه. وسيتم تناول هذه الوحدة المنهجية وتطبيقاتها المتنوعة بالتفصيل في ثنايا الكتاب.

لا يتسع المجال لتقييم المذهب الظاهري في مجمله، وإنما سأكتفي قدر الإمكان بتوجيه النقد إلى تطبيقاته في مجال الأديان، لمعرفة إلى أي مدى كان ابن حزم منسجماً مع مبادئه، وإلى أي حد كان موفقاً في تطبيقها. بعبارة أخرى: العناية بالمصداقية الداخلية لفكر ابن حزم من حيث انسجامه وتسانده، ومصداقيته الخارجية من حيث وعيه بالإشكالات التطبيقية المطروحة للبحث.

2 ـ مؤلفاته في نقد الأديان:

ليس من مُهمَّة هذا البحث تعداد مؤلفات ابن حزم وحصر عناوينها، فتلك مسألة قد أوفاها حقّها بعض من ترجم لابن حزم من القدامى والمحدثين. ومن الثابت أن ابن حزم كان سيّال القلم كثير التأليف، حيث يُذكر أنه ألف نحو أربعمئة مجلد تحتوي على ما يقرب من ثمانين ألف ورقة[40]، ضاع جلّها نتيجة الاضطهاد والحصار الفكريين[41].

ولا يهمنا هنا من مؤلفات ابن حزم سوى ما تعلق منها بموضوع البحث

(40) هذا الإحصاء نقله صاعد عن أبي رافع الفضل في وصف ما اجتمع لديه من كتب بخط أبيه ابن حزم، انظر: صاعد. **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص 76. ونقل عنه كثير: ابن بشكوال. **الصلة**، ج2، ص 395. الحموي. **معجم الأدباء**، ج12، ص 239، القفطي. **إخبار العلماء**، ص 156. المراكشي. **المعجب**، ص 47. ابن خلكان. **الوفيات**، ج3، ص 326. الذهبي. **التذكرة**، مج2، ج3، ص 1147. **السير**، ص 25. ابن كثير. **البداية**، مج6، ج12، ص 92. المقري. **النفح**، ج2، ص 83.

(41) قال ابن حيان معاصر ابن حزم: «. . . كمل من مصنفاته (في فنون العلم) وقر بعير، لم يعد أكثرها عتبة بابه (بيته، باديته)، لتزهيد الفقهاء طلاب العلم فيها (لزهد الفقهاء فيها)، حتى لأحرق بعضها بإشبيلية ومزقت علانية. . .» ، وذلك على يد المعتضد بن عباد. نقل هذه الرواية مع بعض الاختلافات البسيطة: ابن بسام، الذخيرة، القسم1، مج1، ص 169. الحموي. **معجم الأدباء**، ج12، ص 249. الذهبي. **التذكرة**، مج2، ج3، ص 1152. =

مباشرة، وهو نقد الأديان. ويمكن ترتيب هذه المؤلفات حسب الأهمية كما يلي:

أ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل:

اختلف في ضبط كلمة «الفصل» إلى رأيين:

أ ـ «الفِصَل» بكسر ففتح، جمع «فَصْلَة» بفتح فسكون، وهي الفسيلة من النخيل المنقولة من مكان إلى مكان آخر لكي تثمر وتنتج. وهذه التسمية هي الأكثر شيوعاً واستعمالاً.

ب ـ «الفَصْل» بفتح فسكون، وهو الحكم بالحق في قضية ما بصفة نهائية وقاطعة.

وفي الحقيقة، إن لكلا التسميتين مسوغاتها الموضوعية المقبولة. فبالنسبة للتسمية الأولى «الفِصَل»، فهي تمثل نظرة خارجية للكتاب من حيث أصله وتاريخه. فهذا الكتاب كان في أصله رسائل وأجزاء كتبت متفرقة، ثم جمعت ونقلت في سياق جديد، فصارت مصنفاً واحداً. والدلائل على ذلك كثيرة:

أ ـ إن التواريخ المتباعدة المذكورة في ثنايا الكتاب ـ التي يمكن من خلالها التأريخ له ـ تدل على أصله المتفرق، إلا أن يكون بعض أجزائه قد نقح أو أعيدت كتابته في فترات متأخرة من تأليفه الأصلي، وهذه التواريخ هي:

- «... وقت ولاية هشام المعتد بالله...»[42]، الذي حكم ما بين 418 ـ 422هـ/ 1027 ـ 1031م.
- «... منذ أربعمِائة عام وعشرين عاماً...»[43].

= **السير**، ص 39. وأكمل القوائم في مؤلفات ابن حزم ما ذكره الذهبي في: **السير**، ص31 ـ 36، 40، حيث ذكر 76 عنواناً. انظر أيضاً قائمة: حماية، محمود علي. **ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان**، ط 1، القاهرة: دار المعارف، 1983م، ص70 ـ 92.

(42) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 59.

(43) المرجع السابق، ج1 ص 187.

- «. . . منذ أربعمِائة عام وأربعين عاماً. . .»[44].
- «. . . مذ أربعمِائة عام وخمسين عاماً. . .»[45].
- «. . . أربعمائة عام ونيفاً وخمسين عاماً. . .»[46].

يمكن تقدير مدة تأليف «الفصل» ـ من خلال هذه التواريخ ـ بأزيد من ثلاثين عاماً، أي من نحو سنة 418هـ/ 1027م إلى ما بعد سنة 450هـ1058م. وخلال هذه المدة الطويلة ألف ابن حزم كتباً أخرى، أحال فيها إلى «الفصل»، كما أحال فيه إليها[47]. إلا أن هذا التأريخ لا ينبئ عن الجذور الأولى للكتاب وأصل فكرته، فهي بالتأكيد أقدم بكثير من زمن تأليفه، إذ يذكر ابن حزم خبر مناظرته لصموئيل بن النغريلة اليهودي «في سنة أربع وأربعمائة»[48] (1014م). ولا شك في أن هذه المناظرة وغيرها كانت النواة الأولى التي انبنى عليها كتاب «الفصل» لاحقاً.

ب ـ إن المتأمل في الخطة الأصلية للكتاب المثبتة في مقدمته، والمقارن بينها وبين محتويات الكتاب ومنهجه، يفطن إلى وجود زيادات هامة أقحمت على الكتاب الأصلي، مثل نقد الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، الذي دعاه ابن حزم: «فصل في مناقضات ظاهرة وتكاذيب واضحة في الكتاب الذي تسميه اليهود التوراة وفي سائر كتبهم، وفي الأناجيل الأربعة، يتيقن بذلك تحريفها وتبديلها وأنها غير الذي أنزله الله عز وجل»[49].

---

(44) المرجع السابق، ج3، ص 31.
(45) المرجع السابق، ج2، ص 221.
(46) المرجع السابق، ج2، ص 205.
(47) أشار ابن حزم في «الفصل» إلى «التقريب» في: ج1، ص 38، ج5، ص 263. وأشار إلى «**الإحكام في أصول الأحكام**» في: ج5، ص 263. والطبعة المعتمدة هنا من «الإحكام»: من تحقيق مقابل على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر. ط2، بيروت: دار الآفاق الجديدة (1403م)، وأشار فيه إلى «الفصل» مثلاً في: مج1، ج4 ص17. كما أشار في «التقريب» إلى «الفصل»، ضمن رسائله، ج4، ص123، 169، 318، 349.
(48) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 245.
(49) المرجع السابق، ج1، ص 201.

ج - ومما يؤكد تفرق تأليف «الفصل» وإقحام نقد الكتاب المقدس عليه، وأنه حقيقة قررها القدامى وليست مجرد تحليل ظني، هو ذكر أجزاء من «الفصل» ككتب مستقلة عنه ضمن قوائم مؤلفات ابن حزم، مثل:

- «كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل»[50].
- ومن العناوين التي ذكرها الذهبي «تأليف في الرد على أناجيل النصارى»[51].

أما التسمية الثانية، فهي تنظر إلى الكتاب نظرة داخلية من حيث موضوعه وفحواه والغاية منه. فهو مؤلف ينصّب محكمة للحكم والفَصْل - وفقاً للمعايير الحزمية - بين الملل والأهواء والنحل. فمثلما نصب ابن حزم في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» محكمة لمحاكمة آراء الأصوليين، ونصب محكمة في «المحلى»[52] لمحاكمة مذاهب الفقهاء. نجده في «الفصل» يحاكم العقائد والأديان والفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية، فهذا التوجه النقدي الموسوعي لدى ابن حزم.

ومما يسوغ هذه التسمية كتابة العنوان بالصيغتين الآتيتين في بعض المؤلفات التي ترجمت لابن حزم.

- «الفصل بين أهل الآراء والنحل»[53].
- «الفصل بين أهل الأهواء والنحل»[54].

---

(50) الحميدي. **الجذوة**، ص 309. الضبي. **البغية**، ص 403. ابن خلكان. **الوفيات**، ج3، ص 326. الذهبي. **التذكرة**، مج2، ج3، ص 1147. **السير**، ص40. ابن العماد. **الشذرات**، مج2، ج3، ص 300. ومما يدعم استقلالية هذا الكتاب، ذكره مع «الفصل» بعنوان خاص.

(51) الذهبي. **السير**، مرجع سابق، ص 35.

(52) طبعة مصححة ومقابلة على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الفكر، د.م.ت.

(53) ذكر ذلك نقلاً عن ابن حيان: ابن بسام. **الذخيرة**، القسم 1، مج1، ص170. الحموي. **معجم الأدباء**، ج12، ص251.

(54) المقري. **نفح الطيب**، ج2، ص79. يرجح محمود حماية كتابة عنوان هذا الكتاب: =

فلفظة «بين» تؤكد التسمية الثانية بمعنى الحكم.

وتجدر الملاحظة أن ابن حزم يقصد بـ«الملل» الديانات عموماً بغض النظر عن صحتها أو بطلانها، أما «النحل» فهي لديه الفرق المنبثقة عن الديانات، فهي الفروع من تلك الأصول. أما الأهواء فهي الآراء الضالة من دون بينة أو دليل.

تتركز موضوعات نقد الأديان في «الفصل» في الجزأين الأولين من أجزائه الخمسة. وهذا لا يعني إهمال بقية الكتاب عند بحث آراء ابن حزم؛ فالفكر كلّ متكامل، لا تفهم أجزاؤه إلا بربطها بإطارها الشمولي. والطبعة المعتمدة هنا هي طبعة دار الجيل. ولقد وقع محققاها: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة في أخطاء في: ضبط النصوص، والترجيح بين المخطوطات، والترجمة للأعلام والأماكن، وتخريج النصوص الكتابية، وضبط الفهارس، وسنشير إلى بعض هذه الأخطاء في ثنايا البحث.

ب ـ الأصول والفروع:

وهو كتاب يقع في جزأين صغيري الحجم (كراستين بتعبير القدامى)، يمكن اعتبارهما كتاباً واحداً ينطبق عليه وصف الذهبي: «مختصر في الملل والنحل مجلد»[55]، فهو تلخيص لـ«الفصل» في مرحلته الأخيرة على الأرجح، لاحتوائه على تلخيصات من الأجزاء المتعلقة بالخطة الأصلية لـ«الفصل»، وأخرى من الملحقات المضافة إليه.

وكتاب «الأصول والفروع» ليس مجرد تلخيص عادي من دون إضافات، حيث نجد به بعض المعلومات المعتبرة ـ وإن قلت ـ غير موجودة في «الفصل»، لذلك فإنه يحتل المرتبة الثانية من حيث الأهمية.

= «الفَصْل بين الملل والأهواء والنحل»، ومن بين حججه اعتباره أن كلمة «فَصْلة» ـ وهي الفسيلة المنقولة من النخيل ـ إنما جمعها فِصَال وفَصَلات لا فِصَل. انظر مناقشته لعنوان الكتاب في: ابن حزم، ص97 ـ 103.

(55) الذهبي. **السير**، مرجع سابق، ص 34.

وموضوعات هذا الكتاب ـ سواء المتعلقة منها بنقد الأديان أو غيرها ـ مبعثرة بين دفتيه من دون توزيع معروف أو خطة واضحة، ويبدو أن المقصود بعنوانه «الأصول والفروع»، أنه مجموع فصول وأبواب تعالج مسائل أساسية ومهمة تتعلق بصُلب الإيمان تمثل «الأصول»، وأخرى فرعية وجزئية لا ترقى إلى أهمية الأولى من حيث أثرها الديني. ويتماشى هذا الفهم مع التعريف الأصولي لكلمتي «الأصل» و«الفرع» عند ابن حزم، فـ«الأصل: هو ما أدرك بأول العقل وبالحس. . . والفرع: كل ما عرف بمقدمة راجعة إلى ما ذكرنا من قرب أو من بعد، وقد يكون ذلك الفرع أصلاً لما انتج منه أيضاً»[56]. فالأصول العقدية والإيمانية تتميز بمعقوليتها ومطابقتها لمعطيات الحس، وهي أسس ومقدمات لما يبنى عليها من مسائل فرعية سواء أكانت نظرية أم عملية.

والطبعة المعتمدة هنا بتحقيق محمد عاطف العراقي، وسهير فضل الله أبو وافية، وإبراهيم إبراهيم هلال[57]. ولم يخل هذا التحقيق من هفوات.

ج ـ رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي:

لم يذكر ابن حزم من يقصده في عنوان رسالته بابن النغريلة، هل هو صموئيل أم ابنه يوسف؟ ولا يوجد في نص الرسالة ما يفصل في المسألة. ففي مقدمتها لامَ ابن حزم ملوك عصره على تفريطهم في أمر دينهم وأخراهم، ولانشغالهم بالدنيا وجمع الأموال، فأدى ذلك إلى عكس مرادهم، لانطوائه على الخطر المهدد لملكهم، إذ جرأ أهل الذمة على التطاول بكفرهم، وسمح لأحد اليهود ـ أطغاه وأبطره ثراؤه ـ أن يؤلّف كتاباً في الطعن في القرآن وادعاء تناقضه. وذكر ابن حزم أنه لم يطلع مباشرة على هذا الكتاب، بل استخلص أفكاره من خلال رد أحد المسلمين عليه، ولم يسم صاحب هذا الرد[58].

---

(56) ابن حزم. **الإحكام**، مج1، ج1، ص 41. تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 414.

(57) ط1، القاهرة: دار النهضة العربية، 1978م.

(58) انظر: ضمن رسائله، ج3، ص41 ـ 43.

ويرجح إحسان عباس أن المقصود برد ابن حزم هو يوسف، مستدلاً بما يلي[59]:

أ - إجماع المؤرخين على حكمة صموئيل وبعد نظره، وعلى تهور ابنه وتورطه فيما يوغر الصدور عليه. مما يرجح أن ما نسبه ابن بسام وابن سعيد إلى صموئيل (إسماعيل) من المجاهرة في الطعن على ملة الإسلام[60]، ونظم القرآن في أشعار وموشحات[61]، إنما ينطبق على ابنه يوسف.

ب - أما وصف ابن حزم للمردود عليه بـ«ضيق باعه في العلم وقلة اتساعه في الفهم **على ما عهدناه عليه قديماً**»[62]، فيرجع - في غالب الظن - إلى لقاء سابق له بيوسف، لم يذكره في مؤلفاته، ولم يسجله مترجموه. ولا يعود هذا الوصف إلى صموئيل، الذي لقيه سنة 404هـ/ 1014م[63].

ج - وعلى الرغم من اعتبار عباس لكلام ابن بسام عن صموئيل منصرفاً إلى ابنه والعكس، فإنه لا يستبعد أن يكون صحيحاً ما نسب فيه صموئيل من تأليف كتاب في الرد على «الفصل»[64]، معتبراً إياه دفاعاً عن التوراة.

---

(59) انظر: مقدمته لهذه الرسالة، المرجع السابق، ج3، ص18 - 19.

(60) ابن بسام. **الذخيرة**، القسم1، مج2، ص 766.

(61) ابن سعيد. **المغرب**، ج2، ص 114.

(62) ابن حزم. **الرد على ابن النغريلة**، ضمن رسائله، مرجع سابق، ج3، ص 43.

(63) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 245.

(64) انظر: **الذخيرة**، القسم 1، مج2، ص 766. وجدير بالذكر أنه يوجد رد على ابن حزم، أتى متأخراً عنه بحوالي قرنين، ألفه الربي سلومون (شلومو) بن أبراهام المعروف بـ«أدريت» Adret ويقال له أيضاً «راشبا» (633 - 710هـ/ 1235 - 1310م). عاش ببرشلونة وتولى رئاسة حاخاميتها طيلة أربعين عاماً، وكان أشهر تلموديي عصره، واستمر تأثيره في اليهود إلى اليوم. وعرف بالتزامه بحرفية التوراة ورفض التأويلات المجازية والتفسيرات الإشارية، وهذا ما يفسر اهتمامه بالرد على ابن حزم في نقده الظاهري للنصوص اليهودية. وحسب الموسوعة اليهودية، نشر هذا الرد ج. بيرلس J. Perles سنة 1873، انظر:
Simha Assaf, Adret, in: *Encyclopaedia Judaica Jerusalem.* Keter publishing house, Jerusalem. vol.2, col. 305-308.

د ـ وبناءً على ما سبق يؤرخ عباس لكتاب ابن النغريلة بداية من سنة تولي يوسف الوزارة 450هـ/ 1058م، إلى غاية سنة قبل وفاة ابن حزم 455هـ/ 1062م، فهذه الفترة تمثل شموخ يوسف وسطوته، كما أنها تسمح بظهور رد على كتابه، وإطلاع ابن حزم على هذا الرد. كما يرجح أن ابن حزم قد كتب رسالته ما بين سنتي 453 ـ 455هـ/ 1061 ـ 1063م.

لا ينكر روجيه أرنالديز R.Arnaldez قيمة حجج عباس، ومن دون أن يحسم هذا الخلاف، يرجح أن المردود عليه هو صموئيل وليس ابنه يوسف[65]:

أ ـ مستدلاً ما عرف به صموئيل من نزعة جدلية قوية ضد بعض النحاة اليهود بالأندلس، وضد أتباع المذهب القرّائي. فلا يستبعد أن يوجه نقده إلى القرآن، إذا ما علم بوجود حماية سياسية كافية له، وخصوصا أن رؤساءه كانوا منشغلين بمصالحهم الدنيوية الضيقة، كما ذكر ابن حزم.

ب ـ وعرف ابن حزم بقسوة ألفاظه وغلظة شتائمه إزاء خصومه، في مختلف تصانيفه كـ«الفصل» و«المحلّى». إلا أن شتائمه في هذه الرسالة قد فاقت الجميع، مما يوحي بأهمية الشخصية المردود عليها، ولا ينطبق هذا إلا على صموئيل الذي عرف بعلمه، ومكانته العالية بين اليهود.

ج ـ ويستخلص أرنالديز ـ من خلال استقراء أفكار ابن النغريلة المردود عليها في هذه الرسالة ـ مشابهة منهج ابن النغريلة لمنهج ابن حزم في نقد النصوص المقدسة، مما يوحي بأن كتاب ابن النغريلة كان رداً على نقد ابن حزم للتوراة في «الفصل» بنفس منهجه، ومما يفسر أيضاً شدة غضب ابن حزم وقسوة ألفاظه في هذه الرسالة، وكأن الأمر أخذ طابعاً شخصياً.

ومما يدعم ما ذهب إليه أرنالديز ـ وإن لم يذكره ـ ما نسبه ابن بسّام إلى

---

(65) انظر استدلالاته في:

Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le juif, in: *Revue de l'occident musulman et la méditerranée (R.O.M.M)*. Aix-en-provence, No 13-14, 01/09/ 1973, pp. 41-42.

صموئيل من كتابته رداً على ابن حزم[66]. كما ذكر الذهبي أن لابن حزم «كتاب الرد على من اعترض على الفصل»[67].

وبالتمعن في رأى أرنالديز، لا يمكن تصور اقتران التهجم على القرآن والإسلام بما عرف به صموئيل من علم وفطنة وحذر، فمهما يكن من أمره فهو يعيش بين المسلمين. وشتان بين نقد اليهود بعضهم بعضاً، ونقدهم للإسلام؛ إلا أن يكون هذا النقد ـ على سبيل الاحتمال ـ مخصصاً للتداول الداخلي بين اليهود خوفاً عليهم من تأثير نقد ابن حزم لليهودية، ثم افتضح أمره وشاع تداوله بين المسلمين.

أما كثرة شتائم ابن حزم في هذه الرسالة، فترجع في رأيي إلى قصرها مقارنة بضخامة كتبه الأخرى، فجاءت شتائمه مركزة هنا مبعثرة هناك، بل جاء في شتم اليهود في «الفصل» ما هو أقذع مما ورد في هذه الرسالة[68]. فالشتم عند ابن حزم أخذ شكل طبع، نال خصومه من المسلمين نصيبهم من قبل اليهود وغيرهم.

وجاء على لسان ابن حزم في «الفصل» في وصف صموئيل ابن النغريلة عند لقائه به سنة 404هـ/ 1014م، بأنه «أعلمهم وأجدلهم»[69]، وهذا وصف إيجابي عموماً، ويدعم ما ذكره المؤرخون وأكده عباس عن حكمة صموئيل من ناحية، وإن كان يدعم ـ من ناحية ثانية ـ ما ذهب إليه أرنالديز من قوة النزعة الجدلية عند صموئيل. كما يلاحظ أن وصف صموئيل في «الفصل» يتماشى مع وصف اليهودي في هذه الرسالة بأنه «عميد اليهود وعالمهم وكبيرهم»[70].

ولا يؤاخذ عباس على أخذه بنسبة ابن بسّام إلى صموئيل تأليف كتاب في

---

(66) انظر: **الذخيرة**، القسم 1، مج2، ص 766. وما يدعم هذا وصف صاعد لصموئيل بالمعرفة بالانتصار للشريعة اليهودية، والذبّ عنها، أكثر من يهود الأندلس كلهم، انظر: صاعد. **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص 90.

(67) الذهبي. **السير**، مرجع سابق، ص33.

(68) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص216، 218، 276.

(69) المرجع السابق، ج1، ص 245.

(70) ضمن رسائله، ج3، ص 56.

الرد على ابن حزم، على الرغم من معرفته المسبقة بالاضطراب الذي وقع فيه ابن بسّام في نسبته أفعال الأب إلى الابن والعكس، مما أدى إلى رفض عباس لما نسبه ابن بسّام إلى صموئيل من المجاهرة بالطعن في الإسلام، ورجح أن ذلك من فعل يوسف لتهوره. والسبب في تغير موقف عباس من رواية ابن بسّام، هو أخذه بمرجعية معياريّة، وزن من خلالها الروايات التاريخية المختلفة؛ وتتمثل هذه المرجعية في اعتباره شهادة الأمير عبد الله ـ آخر أمراء بني زيري بغرناطة ـ في كتابه «التبيان»، هي الشهادة الموثوق بها، لأنها صادرة عن حفيد باديس، الذي استوزر ابني النغريلة، كما أنها مدعمة من قبل روايات تاريخية أخرى. كما اعتمد عباس على خصائص شخصية كل من الأب والابن مستخلصة من الروايات المعتمدة، وبنى على هذه الخصائص ما يمكن أن يصدر عن أحدهما دون الآخر.

وهذا منهج تاريخي نقدي معتبَر، إلا أن التوسّع فيه لا يخلو من مزالق، فالتاريخ ليس علماً دقيقاً قواعده مطردة لا تتخلف، والبشر ليسوا إما أغبياء لا يفقهون أو أذكياء حذقون، فليس بالضرورة أن يمنع يوسف غباؤه السياسي من تأليف رد على ابن حزم فهو تلميذ أبيه ووارث سره.

وعلى أية حال، تبقى لرأي عباس وجاهته وقيمته، وإن لم يرق إلى مرتبة القطع واليقين.

تتألف هذه الرسالة من قسمين: قسم رد فيه ابن حزم على مطاعن ابن النغريلة على القرآن[71]، وقسم ثان ـ وهو الذي يهمنا ـ يورد فيه ابن حزم نُتَفاً مما جاء في «الفصل» في نقد اليهودية. وأتى القسم الثاني متخللاً ـ في جزء منه ـ القسم الأول، وجاءت بقيته في نهاية الرسالة في شكل رد على «الطوام» الواردة في كتب اليهود[72]، من باب «من بيته من زجاج لا يقذف الناس بالحجارة!»

(71) المرجع السابق، ج3، ص43 ـ 56.

(72) المرجع السابق، ج3، ص56 ـ 70.

من ناحية نقد اليهودية لم تأت الرسالة بجديد[73]، ولعل قيمتها التاريخية من حيث شهادتها على الوضع السياسي والديني في عصر ابن حزم تفوق قيمتها الذاتية من حيث فحواها.

أما من الناحية المنهجية، فتبرز هذه الرسالة قدرة ابن حزم على التلخيص، فهي تمثل تلخيصاً لما جاء عن اليهودية في «الفصل»، يختلف عما جاء في التلخيص الوارد في «الأصول والفروع» بخصوص الديانة نفسها. ويمكن اعتبار هذه الرسالة إلى حد ما بمنزلة تلخيص للتخليص.

هذه هي مؤلفات ابن حزم في نقد الأديان، ولا يعني هذا خلو بقية كتبه من إشارات مفيدة في هذا الصدد، تم الرجوع إليها في المواضع المناسبة.

3 ـ منهجه العام في نقد الأديان:

يعتبر «الفصل» الكتاب الأساسي الذي ألفه ابن حزم في نقد الأديان، ليس فقط لاستيعابه وتوسّعه، بل أيضاً لمنهجه وخطته، فهو خاضع في مجمله إلى خطة محكمة، فصّلها ابن حزم في مقدمةٍ شرح فيها منهجه العام في نقد الأديان وتصنيفه لها.

أ ـ تصنيف الأديان والفلسفات:

يقول ابن حزم: رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام ست. . .»[74] هي:

1 ـ منكرو الحقائق جملة وهم «السوفسطائية».

2 ـ مثبتو الحقائق، مع القول بقدم العالم وعدم وجود خالق له ولا مدبّر.

3 ـ مثبتو الحقائق، مع القول بقدم العالم ووجود مدبر له لم يزل.

4 ـ مثبتو الحقائق، مع الاتفاق على تعدد مدبري العالم، واختلاف بينهم على قدم العالم أو حدوثه وعدد مدبريه.

---

(73) هذا مقارنة بما جاء في «الفصل» و«الأصول والفروع».

(74) ابن حزم. **الفصل**، ج1، ص 36. ويمتد هذا التصنيف بفرقه الست وتفريعاته إلى غاية ص 38.

5 ـ مثبتو الحقائق، مع القول بحدوث العالم ووحدانية خالقه، إلا أنهم ينكرون النبوات جملة.

6 ـ مثبتو الحقائق، مع القول بحدوث العالم والتوحيد، إلا أنهم يثبتون بعض النبوات دون بعضها الآخر.

وبعد ذكر هذه الفرق الرئيسية، ألمح ابن حزم إلى وجود فرق متفرعة عنها أو مركّبة منها. فهذا التصنيف ليس نهائياً جامداً، فهو بمثابة أنهار كبرى تتقاطع أحياناً، وتتوازى أحياناً أخرى، أو تتفرع إلى جداول ومجار، إلا أنها تبقى ممثّلةً أبرز التيارات وأهمها. وما يميز هذا التصنيف:

أ ـ كون أساسه هو الموقف من «الحقيقة»، فهو تصنيف لمواقف البشر ـ بمختلف دياناتهم وفلسفاتهم ـ من المعرفة عموماً ومن المعرفة الدينية خصوصاً.

يبدأ ابن حزم بالسوفسطائية، الذين ينكرون إمكان المعرفة وقدرة الإنسان على الحصول عليها، فلا حقيقة ولا يقين لديهم وراء الكلمات.

فيما عدا هؤلاء، يختلف الناس في اعتبار القدر القابل للمعرفة من الوجود، فمنهم الدهريون الذين لا يؤمنون إلا بالحقيقة المادية الحسية لهذا العالم الأزلي في نظرهم، وينكرون ما عداه من حقائق غيبية.

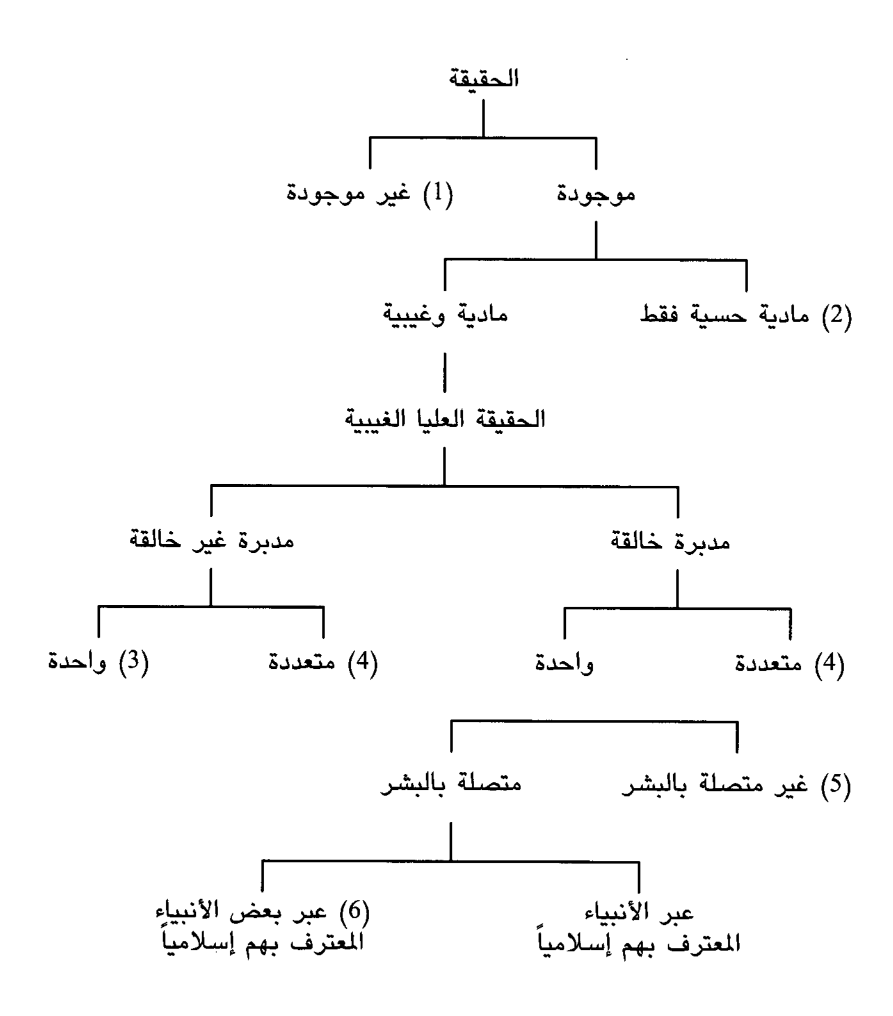
أما المؤمنون بوجود حقيقة أو حقائق غيبية غير هذا العالم المحس، فمنهم من يعتبر هذه الحقيقة العليا غير خالقة، فما هي إلا مدبرة لشؤون العالم القديم، فثمة وجودان قديمان يؤثر أحدهما في الآخر. ويبدو أن هذا الرأي قول فلسفي وليس دينا من الأديان.

ومنهم القائلون بتعدّد مدبّري العالم، مع الاختلاف في عدد هؤلاء المدبرين وخالقيتهم. وهذه أول مرة يشير فيها ابن حزم إلى الأديان المعروفة، ويُدخل في هذا الإطار كل الأديان الشركية: الثنوية منها وغيرها. ويعتبر ابن حزم الديانة النصرانيّة ضمن هذا الصنف لقولها بالتثليث.

ثم ينظر ابن حزم إلى الأديان من زاوية أخرى، من حيث موقفها من العلاقة بين الحقيقة العليا والبشر: أهي متصلة بهم أم لا؟ فالبرهمية ـ على

الرغم من إيمانها بوحدانية الخالق ـ تنكر النبوة جملة. أما اليهودية وبعض الديانات الأخرى فهي تؤمن بوجود هذا الاتصال، إلا أنها تختلف مع الإسلام في تحديد قنواته، فأنكرت بعض النبوات، وعلى رأسها نبوة محمد ﷺ[75].

ويمكن تلخيص هذا التحليل في الجدول التالي:



(75) تجدر الملاحظة أن ابن حزم لم يسم هذه الأديان والفلسفات إلا أنها تستنتج من خلال ردوده اللاحقة.

يتضح من خلال الجدول أن الفرقة الرابعة من الفرق الست التي ذكرها ابن حزم لا تمثل فرقة قائمة الذات، بل هي تتألف من فرعين أساسيين يقول أحدهما بحدوث العالم ويقول الثاني بقدمه.

ب ـ يلاحظ أن المرجعية المعيارية لهذا التصنيف هي الإسلام كما فهمه ابن حزم، فهو ميزان الخطأ والصواب والحق والباطل، الذي يعرض عليه كل ما خالفه من آراء ومعتقدات. فعلى الطرف النقيض للإسلام، تقف السوفسطائية المنكرة للحقائق جملة، فهي الخطأ المحض العاري من كل حقيقة. أما بقية الفرق، فما هي إلا تركيبات متفاوتة ومتدرّجة من الحق والباطل، من الإسلام والكفر. وقد حرص ابن حزم ـ في هذا التصنيف وعند النقد لاحقاً ـ على ترتيب الآراء والمعتقدات بداية من أبعدها من الإسلام، وصولاً إلى أقربها منه.

ويعترف هذا التصنيف بوجود قيمة لتديّن الآخرين، فهم لا يدينون بالباطل المحض، بل في تدينهم شيء من الحقيقة وجزء من الإسلام، يتفاوتان من دين إلى آخر. ولا عجب أن يصدر هذا الموقف من ابن حزم، وهو القائل في إحدى حكمه:

«ثق بالمتديّن وإن كان على غير دينك، ولا تثق بالمستخف وإن أظهر أنه على دينك»[(76)].

ولعل هذا الموقف الإنساني يخفف شيئاً ما من الطبع الحاد الذي لازم ابن حزم، وحمله على تجريح مخالفيه وإمطارهم من حين إلى آخر بوابل من الشتائم!

كما يسهّل هذا التصنيف بمنهجه التحليلي عملية النقد، ويحدد أهدافها بدقة. ويمكن اعتباره في حد ذاته ـ على الرغم من صبغته الوصفية ـ نقداً عاماً للأديان والفلسفات، يقوم على المرجعيّة الإسلاميّة الحزمية والمنهج المقارن، مع الوعي بالإشكالية المعرفية (الإبستمولوجية) التي جعلت مواقف البشر إزاء الدين تختلف وتتباين.

---

(76) ابن حزم. **رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل**، ضمن رسائله، ج1، ص 350.

ب ـ معايير النقد:

واضح من خلال التصنيف المذكور أن ابن حزم قد اتخذ من مرجعيته الإسلامية الخاصة معياراً عاماً لكل ما خالفها من آراء ومعتقدات. إلا أنه لم يصرّح بهذه المرجعية، وفضّل أن يحدد معايير النقد بطريقة تبدو محايدة أمام مخالفيه، وأدعى إلى القبول والأخذ بها.

وقبل أن يخوض ابن حزم في تحديد معايير النقد لديه، عرّج على نقد أعمال سابقيه في نقد الأديان والمذاهب، مبيناً أنه على الرغم من كثرة التأليف في هذا المجال، فإن النزر اليسير منه فقط اتّبع الطريقة السوية في النقد. أما معظم التآليف فهي: إما مطولة مسهبة، استعملت الأغاليط والشغب، وإما مختصرة مخلة إلى درجة الإلغاز، فأتت غير محيطة بكافة وجوه النقد.

بين هذين السبيلين اختار ابن حزم طريقاً ثالثة، تتميز من منطلقه بالوضوح والبساطة، والرجوع إلى البرهان القائم على المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قريب أو من بعيد. فابن حزم يعتبر الجدل وحده من دون برهان يبين الصواب ويطرح البديل، إنما هو مجرد شغب لا طائل منه، كثيراً ما وقع فيه المتكلمون[77].

لخص ابن حزم «البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق» في مقدمة «الفصل»، مشيراً لمن أراد التوسّع بالرجوع إلى كتابه «التقريب لحد المنطق»[78]. وتقوم هذه البراهين على معطيات الحواس الخمس، وعلى أوّليات العقل وبديهياته. ومن هذه البديهيات التي ذكرها ابن حزم[79]:

- الجزء أقل من الكل.
- لا يجتمع المتضادان.
- لا يكون الجسم الواحد في مكانين، ولا يكون الجسمان في مكان واحد.

---

(77) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص35 ـ 36.

(78) ضمن رسائله، ج1، ص285 ـ 294.

(79) المرجع السابق، ج1، ص38 ـ 42.

- لا يكون شيء إلا في زمان.
- للأشياء طبائع وماهيات لا تتجاوزها.
- لا يكون فعل إلا من فاعل (مبدأ السببية).
- لا أحد يعلم الغيب إلا من طريق الخبر الصادق.
- الخبر إما صادق أو كاذب أو متوقف فيه.

وما يميز هذه المعرفة الحسية والعقلية الأولية هو كونها:

أ ـ **عالمية**: طبعها الله في نفوس البشر جميعاً، والدليل على ذلك أنها مغروسة في نفس الطفل، الذي يمثل الإنسان في أصل براءته وطهره.

ب ـ **حدسية إلهامية**: يستدل بها ولا يستدل عليها، فهي تصلح مقدمات لغيرها، وكلما كانت النتائج أقرب إليها، كانت أوضح للذهن وأسهل للفهم.

ج ـ **صحيحة**: لا يشك فيها إلا مريض: إما بمرض جسماني كالجنون، أو بعض الأمراض التي تفسد الحواس. وإما بمرض فكري كالجهل والآراء الفاسدة. . .

بسبب هذه الخصائص، تصلح هذه المعرفة حكَماً بين البشر فيما يختلفون فيه من أفكار ومعتقدات، فهي الأرضية المشتركة التي يقف عليها الجميع، ولا ينكرها إلا جاحد.

ومع ذلك، فإن المتمعن في ردود ابن حزم ونقده للأديان، يدرك أهمية المرجعية الإسلامية لديه. فما الذي جعله يكتم أمرها عند استعراضه لمعايير النقد؟

إن الجواب عن هذا السؤال متضمَّن فيما سبق ذكره من كون المعارف الأولية تمثل الأساس الذي تقوم عليه المعرفة الإنسانية عموماً، ويُحتكم إليه في اختلافات البشر. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، فإن المرجعية الإسلامية ـ في نظر ابن حزم ـ تمثل أقرب المذاهب إلى هذا الأساس المعرفي وأكثرها انسجاماً معه، فهو يمثّل «الظاهرية» في حدها الأدنى، الذي يقبل بظواهر الطبيعة

ومعطيات الحس ويثق بها. هذا بالإضافة إلى مراعاة ابن حزم للجانب النفسي في الجدل، ففضّل تأجيل التصريح بمرجعيته إلى حين. ويا ليته استمر في هذه المراعاة لاحقاً وقلّل من شتائمه!

وعلى أية حال، سيتضح من خلال الأبواب والفصول القادمة إلى أي مدى التزم ابن حزم بهذه المعايير النقدية. وجدير بالذكر أنه قد ذكر في ثنايا ردوده بعض المعايير الأخرى الخاصة بمجالات معينة من النقد، سيجري تناولها في مواضعها.

الباب الأول

النصرانية

الفصل الأول: نقد العقائد النصرانيّة

الفصل الثاني: تعريف النصوص النصرانيّة وترجمتها

الفصل الثالث: نقد النصوص النصرانيّة

الفصل الأول

نقد العقائد النصرانيّة

للديانة النصرانيّة مكانة الصدارة في نقد ابن حزم للأديان، فالظرف التاريخي كان يملي عليه ذلك؛ لكونها الديانة السائدة في أندلس ما قبل الفتح، ثم أصبحت تدريجياً الديانة الثانية من حيث عدد الأتباع. مما أدّى إلى تشابك العلاقات وتداخلها بين المسلمين والنصارى، وإلى إطّلاع كل فريق منهما على تفاصيل حياة الآخر. في حين ظلت العلاقات بين الشمال النصراني والجنوب الإسلامي تراوح ما بين المهادنة والتصادم، وإن غلب عليها جانب التصادم في عصر ابن حزم، مما قوّى لديه النزعة الجدالية.

أما العامل الشخصي الذي يمكن استخلاصه من ترجمة ابن حزم، وهو ترجيح بعض من ترجم له نسبته إلى أهل البلاد الأصليين من النصارى، فليس له أثرٌ واضح على النقد، ذلك أن اندماج آل حزم في المجتمع الأندلسي المنصهر ضمن بوتقة الإسلام جعلهم بمنأى عن السعي لإثبات حسن إسلامهم. ولكن من المؤكّد أن كل الفرص كانت متاحة لابن حزم لدراسة النصرانيّة دراسة شهود وعيان، نظراً لما عرف به الأندلس من تسامح ديني. ولكن التجاور والاختلاط لا يعنيان بالضرورة انكشاف جميع أسرار الآخر أمام الناقد، الذي كان همّه الأول هو الجدل والبحث عن مواطن الضعف والتناقض.

ينقسم نقد ابن حزم للديانة النصرانيّة إلى قسمين:

- قسم يمثّل جزءاً أصلياً من خطة «الفصل»، وهو خاص بنقد العقائد النصرانيّة[1].
- وقسم ثان، يمثّل جزءاً من الملحق الخاص بنقد النصوص الدينية اليهودية والنصرانية، والذي يحمل عنوان: «فصل في مناقضات ظاهرة وتكاذيب واضحة في الكتاب الذي تسميه اليهود التوراة، وفي سائر كتبهم، وفي الأناجيل الأربعة، يتيقن بذلك تحريفها وتبديلها وأنها غير الذي أنزله الله عزّ وجلّ»[2].

وعلى الرغم من الطابع الفلسفي النظري - أو لنَقُل الكلامي اللاهوتي - الذي غلب على القسم الأول من النقد، ومن الطابع النصي المتأثّر بطريقة المحدّثين الذي غلب على القسم الثاني، فإن الفصل التام بين المنهجين والقسمين غير ممكن، فالمسألة مسألة أولويات في النقد وتغليب منهج على آخر؛ فالمنهجان موجودان بنسب متفاوتة في كلا القسمين. يتناول هذا الفصل بالتحليل والتقييم القسم الأول من النقد، أما القسم الثاني فيُرجأ إلى الفصلين اللاحقين.

وأول شيء بدأ به ابن حزم هذا القسم، هو التعريف بأهم الفرق النصرانيّة، قبل الخوض في نقد عقائدها المختلفة والمتشعّبة، فالحكم على الشيء فرعٌ عن تصوّره.

أولاً: التعريف بالفرق النصرانيّة

مصطلح فرقة/ فرق مصطلح إسلامي أطلقه ابن حزم على الكنائس النصرانية والتيارات اللاهوتية الأرثوذكسية والهرطوقية المختلفة، حيث قسّم هذه الفرق إلى صنفين: صنف ذكره باختصار، وصنف توسّع في ذكر تفاصيله لأنه المقصود بالنقد.

---

(1) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص109 - 132.
(2) المرجع السابق، ج1، ص 201، أما النقد الفعلي للنصوص النصرانيّة ففي: ج2، ص13 - 214.

يشمل الصنف الأول مذاهب كل من: أريوس، وبولس الشمشاطي ومقدونيوس. وهي فرق قريبة نسبياً من الإسلام في فهمها للتوحيد[3]. ثم أضاف ابن حزم فرقة أخرى دعاها «البربرانية»، قال إنها كانت تؤله عيسى وأمه مريم[4].

وفيما يلي تعريف موجز بمؤسسي هذه الفرق وفق المعطيات التاريخية:

1 - **بولس الشُّمَيشاطي**، ويقال له أيضاً السميصاتي Paul of Samosata، أصبح أسقف أنطاكية سنة 260م، حُرم وعزل سنة 268م، وتوفي سنة 272م تقريباً[5].

2 - **أريوس** Arius، كان كاهناً بالإسكندرية، حُرم سنة 325م، وتوفي سنة 336م. ومذهبه يسمى بالأريوسية Arianism.

---

(3) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1 ص109 - 110. ردّ ابن حزم على هذه الفرق عند نقده لليهودية، مركّزا على الأريوسيّة، معتبراً إياها منكرة لنبوة محمد ﷺ. انظر: **الفصل**، ج1، ص177 - 196. **الأصول والفروع**، ص196 - 204. لمزيد الإطلاع على هذه الفرق، انظر: لويس غرديه و ج. قنواتي. **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر. ط2، بيروت: دار العلم للملايين، 1979م، ج2، ص284 - 289. الشرفي، عبد المجيد. **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر**. تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986م، ص79، 86 - 87.

Robert C. Gregg (ed.), *Arianism: historical and theological reassessments* (papers, Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept 5-10, 1983), Series: Patristic Monograph Series, 11, Philadelphia, The Philadelphia Patristic Foundation, 1985. Leslie William Barnard, What was Arius' philosophy?, in: *Theologische Zeitschrift* 28, Mar-Apr 1972, pp. 110-117. Hanns C. Brennecke, Zum Prozess gegen Paul von Samosata: die Frage nach der Verurteilung des Homoousios, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche* 75 No 3-4, 1984, pp. 270-290. R. Joseph Hoffmann,The Paulician heresy: a reappraisal, in: *Patristic and Byzantine Review* 2, N°2-3, 1983, pp. 251-263. Felix Scheidweiler, Paul von Samosata, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche* 46, N°1-2, 1955, pp. 116-129.

(4) لم أعثر على فرقة نصرانيّة بهذا الاسم.

(5) يلاحظ أن محققي «الفصل» قد أخطآ في التعريف ببولس الشمشاطي، فعرّفا بدلاً منه بولس الرسول صاحب الرسائل المعروفة في العهد الجديد، ج1، ص 109، هـ3.

3 ـ **مقدونيوس** Macedonius كان أسقف القسطنطينية للسنوات 342 ـ 360م. وأتباعه يدعون المقدونيين Macedonians.

وينكر ثلاثتهم الجوهر الإلهي للمسيح، ويقولون بمخلوقيته بالرغم من علو منزلته، لذلك يُعدّون «هراطقة» (من هرطقة heresy: بدعة دينية) خارجين عن الخط الأرثوذكسي (الإيمان القويم) الذي يمثّل التيار الرئيسي الملتزم بقرارات المجامع المسكونية الكبرى.

أما الصنف الثاني، فهو الفرق النصرانيّة الكبرى التي حظيت بالاهتمام الأوفر لدى كل من تعرّض لنقد النصرانيّة من المسلمين، وهذه الفرق هي: الملكانية، واليعقوبيّة، والنسطوريّة. وصفها ابن حزم بأنها «عمدتهم اليوم»[6] أي في عصره، فهي تمثل مذاهب غالبية النصارى، وكلها تقول بالتثليث. كما ذكر في ثنايا ردوده المارونية، إلا أنه لم يعرّف بها.

وبمقابلة المعطيات التاريخية، يمكن تعريف هذه الفرق بإيجاز[7]:

1 ـ **النسطورية** أو النساطرة Nestorians ينسبون إلى نسطور Nestorius ولد بمراش بآسيا الصغرى (تركيا)، وتوفي سنة 451م. كان بطريرك

(6) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 110.

(7) انظر تعريف هذه الفرق: **الفصل**، مرجع سابق، ج ص110 ـ 112. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص380 ـ 381. ولمزيد من التفاصيل، انظر: غرديه وقنواتي. **فلسفة الفكر الديني. . .**، مرجع سابق، ج2، ص13 ـ 31. وتعليقات الأب فريد جبر، مرجع سابق، ص289 ـ 342. الشرفي. **الفكر الإسلامي. . .**، مرجع سابق، ص91 ـ 95، 102 ـ 105.

A. Bawai Soro, La condamnation de Nestorius au concile d'Ephèse, in: *Istina* 43, No 2, Ap-Je 1998, pp. 179-213. Elias Khalifeh, La personne et la doctrine de Nestorius jugées au concile d'Ephèse, in: *Istina* 43, N°2, Ap-Je 1998, pp. 214-220. Bernard Dupuy, La christologie de Nestorius, in: *Istina* 40, N°1, Ja-Mr 1995, pp. 56-64. André de Halleux, Nestorius: Histoire et Doctrine, in: *Irénikon* 66, N°1, 1993, pp. 38-51, *Irénikon* 66, N°2, 1993, pp. 163-178. John A. McGuckin, The Christology of Nestorius of Constantinople, in: *Patristic and Byzantine Review* 7, N°2-3, 1988, pp. 93-129. Julius Assfalg, Paul Krüber, Eglise Jacobite, pp. 181-183. Eglise Melkite, pp. 186 - 189. Eglise Nestorienne, pp. 189 =

القسطنطينية - كما ذكر ابن حزم - بداية من سنة 428م. حرمه المجمع المسكوني الثالث - المنعقد بأفسس سنة 431م - لقوله بأن للمسيح طبيعتين غير متحدتين، ولرفضه إطلاق لقب «والدة الله» على العذراء مريم. ومن ثمة نحّي عن منصبه ونفي إلى البتراء سنة 435م، ومنها إلى صحراء مصر حيث وافته المنية. ويتمركز أتباع هذا المذهب بالعراق وفارس كما ذكر ابن حزم، وهم اليوم أتباع الكنيسة الآشورية المشرقية الأرثوذكسية، وقد اتحدت فرق منهم بالكنيسة الكاثوليكية في خلال القرون الأربعة الأخيرة.

1 - **اليعاقبة** أو اليعقوبية Jacobites نسبةً إلى يعقوب بن عداي البرادعي أو البردعاني Baradaeus، ولد سنة 505م. كان أسقف الرها بالشام - راهباً حسب ابن حزم - بداية من سنة 543م إلى حين وفاته سنة 578م. واليعاقبة يقولون بالطبيعة الواحدة للمسيح «المونوفيزية» Monophysitism، كغيرهم من الكنائس غير الخلقيدونية، وهي الكنائس التي لم تعترف بقرارات مجمع خلقيدونية - المنعقد سنة 451م - وتنص على وجود طبيعيتين للمسيح. توجد الكنائس غير الخلقيدونية في مصر والحبشة كما ذكر ابن حزم، وهم اليوم الأقباط والأحباش الأرثوذكس، في حين لم يذكر ابن حزم مونوفيزيي آسيا من سريان وأرمن أرثوذكس. مع العلم أن اليعاقبة هم السريان الأرثوذكس، فيبدو أن ابن حزم لم يميّز بين اليعاقبة والمونوفيزية، فأطلق اسم الجزء على الكل.

2 - **الملكية** أو الملكانية Melchites, Melkites فهو اسم أطلقه اللاخلقيدونيون على أتباع العقيدة الخلقيدونية في سورية ومصر، أي أتباع مذهب الملك (الإمبراطور البيزنطي)، لذلك يقال لهم «الروم» نسبة إلى بيزنطة. أما اليوم فعبارة «ملكيون» تدل على الروم الكاثوليك فقط، وهم فريق من الروم

= - 191. Jaques Baradée, p. 273. Nestorius, pp. 393 - 394, in: *Petit Dictionnaire de l'Orient Chrétien*, trad. joseph Longton, Belgium: 1991. B. Holmberg, Nasturiyyun, in: *EI*[2], vol. VII, pp. 1030-1033. J.M. Fiey, Nasara, in: *EI*[2], vol. VII, pp. 970-973. C. E. Bosworth, Rum, in: *EI*[2], VIII, pp. 601-606.

الأرثوذكس اتحد بروما[8]. وتعترف الكنيسة الكاثوليكية الغربية بقرارات مجمع خلقيدونية.

3 ـ **المارونية**: تنسب أصلاً إلى مار مارون المتوفى في أوائل القرن الخامس الميلادي، وكان مؤسس مدرسة نسكية رهبانية، أما المؤسس الحقيقي للكنيسة المارونية وأول بطريرك لها على أنطاكية فهو مار يوحنا مارون (ت 707م). وهي كنيسة خلقدونية، أعلنت سنة 1182م اتحادها بالكنيسة الكاثوليكية. ويتواجد الموارنة إلى اليوم بلبنان أساساً وخارجه[9].

والسؤال المطروح: لماذا ذكر ابن حزم الصنف الأول من الفرق النصرانيّة، على الرغم من أنه لم يتعرض لها بالنقد في القسم الخاص بنقد العقائد النصرانيّة؟

الجواب هو أن الأريوسية والشمشاطية والمقدونية تمثل إلى حدّ ما ـ في نظر ابن حزم ـ النصرانيّة الصحيحة القريبة لما جاء به المسيح عليه السلام، مما ينفي دعوى أن التثليث هو الأصل، وأن إنكار ألوهية المسيح ما هو إلا هرطقة ظهرت لاحقاً.

أما بالنسبة للبربرانية وهي فرقة بائدة ـ كما نصّ ابن حزم ـ فقد ذكرها لأنه ينطبق عليها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: 116]. وقد سبق للنصارى أن رفضوا أن يُنسب إليهم القول بتأليه مريم العذراء. يُلاحظ أن الذين ردوا ـ قبل ابن حزم ـ

---

(8) انظر:

Ignase Dick, *les Melkites: Grecs-Orthodoxes et Grecs-catholiques des Patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem*, Brepols, Maredsous, 1994.

(9) انظر: ضو، الأب بطرس. **تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري من مار مارون إلى مار يوحنا مارون 325 ـ 700م**. ط 2، بيروت: دار النهار، 1977.

Boutros Daou, *Histoire religieuse, culturelle et politique des Maronites*, le Livre Préféré, Jdaidet-el-Matn, 1985. Matti Moosa, *The Maronite in History*, Syracuse University Press, Syracuse, 1986. J. Assfalg, P. Krüber, Eglise Maronite, in: *Petit Dictionnaire de l'Orient Chrétien*, op. cit., pp. 183 - 186.

على هذا الاعتراض النصراني، لم يتخذوا من وجود فرقة البربرانية ـ التي كان ابن حزم أول من ذكرها فيما وصلنا من ردود ـ دليلاً على صحة ما ورد في الآية، بل نجدهم قد ذهبوا إلى تأويلات مختلفة لا يتسع المجال لذكرها[10].

لم يصرح ابن حزم بالأبعاد الخفية لتعريفه بتلك الفرق، إلا أنه بإمكاننا استنتاجها من خلال تاريخ الجدل الإسلامي النصراني الذي كان ابن حزم على علم به، ويفكّر من خلاله وتحت تأثيره. ومن المؤكّد أن ذكر تلك الفرق لم يكن لمجرد التأريخ لها ما دامت قد ذُكرت في مؤلّفات جدلية لا تاريخيّة. وتعريف الأديان عموماً ـ سواء عند ابن حزم أو عند غيره من النقّاد ـ وإن بدا حيادياً في ظاهره، فهو في الحقيقة يُبنى بطريقة خاصة تبرز بعض الأفكار من دون الحكم عليها نقدياً، مما يوحي إلى القارئ ببعض الردود اللاحقة.

ويلخّص الجدول التالي ما جاء في تعريف ابن حزم بكل من الملكانية والنسطوريّة واليعقوبيّة[11]، وهي الفرق الرئيسية التي تناولها بالنقد:

(10) انظر مثلاً: الجاحظ، أبو عثمان (ت 255هـ/ 869م). **المختار في الرد على النصارى**، تحقيق: محمد عبد الله الشرقاوي. ط1، بيروت: دار الجيل، القاهرة: مكتبة الزهراء، 1411هـ/ 1991م، ص53 ـ 54. حيث ذكر الشبهة ووعد بالرد عليها، إلا أن الرد لم يصلنا. أما القاضي عبد الجبار (ت 415هـ/ 1025م)، فقد أشار إلى هذه المسألة في: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: محمود محمد الخضيري. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت، ج5 (الفرق غير الإسلامية)، ص 151. ورد عليها بالتفصيل في: **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان. بيروت: دار العربية، د. ت، ج1، ص144 ـ 148.

(11) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص110 ـ 112.

الفرقة	الملكانية	النسطورية	اليعقوبية
النسبة	ملوك النصارى (حاشا الحبشة والنوبة).	نسطور وكان بطريركا بالقسطنطينية.	يعقوب البرذعاني وكان راهباً بالقسطنطينية.
الانتشار الجغرافي	كل ممالك النصارى حاشا الحبشة والنوبة، وتوجد بإفريقية وصقليّة والأندلس والشام.	الموصل والعراق وفارس وخراسان.	مصر والنوبة والحبشة
التثليث	كلهم يقولون بألوهية: الأب، والابن، وروح القدس[12].		
طبيعة المسيح	للمسيح طبيعتان		للمسيح طبيعة واحدة
المولود من مريم	اللاهوت والناسوت معاً	الناسوت فقط	اللاهوت والناسوت معاً
المصلوب	الناسوت فقط		اللاهوت والناسوت معاً

ومن خلال تعريف ابن حزم للفرق النصرانيّة الكبرى، يمكن استنتاج ما يلي:

1 - عمق الاختلافات بين تلك الفرق، فهي على الرغم من اتفاقها على عقيدة التثليث، إلا أنها افترقت في قضايا عقدية جوهرية، من صميم الديانة.

2 - صاغ ابن حزم عقائد النصارى بطريقة تبرز «التناقضات» التي تحتويها في نظره، مثل وصفه لاعتقاد اليعاقبة في الطبيعة الواحدة للمسيح في قوله: «وأن الله تعالى عاد محدثاً، وأن المحدث عاد قديماً، وأنه تعالى هو كان في بطن مريم محمولاً به»[13]. ولا يخلو السياق من تهكّم خفي لا يمكن

(12) يستعمل المسيحيون العرب لفظة «الآب» بمدّ الألف للدلالة على الله الأب. كما يستعملون الروح القدس (صفة وموصوف) وليس روح القدس (مضاف ومضاف إليه)، مثلما نجده في القرآن الكريم، وإن كان هذا التعبير الأخير موجوداً في التراث السُّرياني. في هذا البحث - عند تناول أفكار ابن حزم - جرى الحفاظ على مصطلحه أي «الأب».

(13) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 111.

تصوره على لسان لاهوتي يعقوبي. وسنرى ـ لاحقاً في الردود ـ كيف سيتحول هذا التهكم الخفي إلى سخرية لاذعة.

3 ـ يلاحظ في التعريف، عدم استعمال ابن حزم للمصطلحات النصرانيّة المتعارف عليها حتى في الردود الإسلامية التي سبقته، وفضّل استخدام ألفاظ غير اصطلاحية، مثل «شيء» بدل «أقنوم» للدلالة على أحد أشخاص الثالوث، و«إله» و«إنسان» بدل «لاهوت» و«ناسوت». وحتى في ثنايا الردود قلّل ابن حزم من استخدام تلك المصطلحات، فكان يسمي الأقنوم باسمه كالأب أو الابن أو روح القدس مثلاً. ويدل ذلك على رفض ابن حزم للمرجعية النصرانيّة، حتى في إطار المصطلحات والألفاظ. كما يعدّ ـ من ناحية ثانية ـ التزاماً منه بمبدأ الوضوح الذي ذكره في مقدمة «الفصل»[14].

4 ـ وعلى الرغم من إيجاز التعريف، فإن المعلومات التي احتواها في معظمها صحيحة. وقد أغفل ابن حزم بعض التفاصيل اللاهوتية الدقيقة التي ذكرها غيره من ناقدي النصرانيّة[15]. ويرجع ذلك ربما إلى رغبة ابن حزم في الاختصار، والاكتفاء بما هو أساسي ومهم كي لا يشوّش ذهن القارئ بكثرة التفاصيل الجزئية؛ وقد ذم في مقدمة «الفصل» كثرة التطويل في الردود وتعقيدها[16].

(14) انظر: المرجع السابق، ج1، ص35 ـ 36.

(15) للمقارنة، انظر تعريف القاضي عبد الجبار للفرق النصرانيّة في: **المغني**، ج5، ص81 ـ 85. ومن المسائل التي ذكرها القاضي وأغفلها ابن حزم: هل الأقانيم هي الجوهر والجوهر هو الأقانيم؟ أو أن الأقانيم هي الجوهر والجوهر غير الأقانيم وليس برابع لها في العدد؟

(16) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص35 ـ 36.

ثانياً: محاور النقد

1 ـ عقيدة التثليث:

التثليث أو الثالوث هو الاعتقاد في ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهر الإلهي: الأب، والابن، والروح القدس. وقد قرّر مجمع نيقية ـ المجمع المسكوني الأول المنعقد سنة 325م ـ تساوي الآب والابن في الجوهر، وأكّد مجمع القسطنطينية الأول ـ المجمع المسكوني الثاني المنعقد سنة 381م ـ ألوهية الروح القدس.

بدأ ابن حزم بنقد عقيدة التثليث ـ مثله مثل بقية ناقدي النصرانيّة من المسلمين ـ إذ إنها أول ما يتصادم في نظرهم والنظرة الإسلامية للتوحيد. وقد اعتمد ابن حزم على مبادئ واضحة وبسيطة في نقده للتثليث قبل أن يشرع في الرد على استدلالات النصارى عليه.

أ ـ النقد العام:

وهو يتمثل في النقاط الآتية:

أ ـ من المبادئ العقلية الأولية التي اعتمدها ابن حزم: مبدآ الهوية وعدم التناقض، فالشيء هو هو وليس غيره. ولذلك فإن التمايز ـ الذي يثبته النصارى ـ بين الأب والابن وروح القدس يتناقض مع اعتبارهم ـ في نفس الوقت ـ جوهراً واحداً، وكل واحد من الأقانيم هو الآخر(17).

ب ـ كما أن النصوص الإنجيلية تقول بالتمايز بين الأب والابن لا باتحادهما، وبأفضلية الأب على الابن، مما يعني أن الابن ناقص وليس بإله(18).

---

(17) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 112، ويقول ابن حزم في مكان آخر: «وحدّ الهوية هو أن كل ما لم يكن غير الشيء فهو هو بعينه، إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد البتة، فما خرج عن أحدهما دخل في الآخر ولا بد». المرجع السابق، ج2، ص 306.

(18) المرجع السابق، ج1، ص112 ـ 113 استشهد ابن حزم هنا بنصين:
الأول: «سأقعد عن يمين أبي» وفي الأناجيل التي بين أيدينا نصوص عديدة تشبه النص =

ج - هذا بالإضافة إلى حصرهم الأقانيم في ثلاثة مما يعني حدوثها؛ لأن الحصر والوقوع تحت العدد يفيدان التركيب، وحاجة الأجزاء بعضها إلى بعض، وكل ذلك من علامات الحدوث[19].

ب - نقد الاستدلالات النصرانيّة:

ثم يشرع ابن حزم في الردّ على الاستدلالات العقلية على صحة عقيدة التثليث[20]. ومن خلال السياق ندرك أن بعض تلك الاستدلالات مجرد فرضيات ردّ عليها ابن حزم، ليغلق جميع المنافذ المحتملة في تقديره أمام من يجادلهم[21].

= الذي ورد في الفصل، انظر: **متى** (26: 64)، **مرقس** (14: 62)، (16: 19)، ولوقا (22: 69). وكلها لم يرد بها لفظ «أبي» وورد بدله: «القوة» أو «الله» أو «قوة الله».

والثاني: «إن القيامة لا يعلمها إلا الأب وحده، وإن الابن لا يعلمها»، **متى** (24: 36). وهي رواية بالمعنى، وقد أعاد ذكر هذا الشاهد في القسم الخاص بنقد أسفار العهد الجديد، بترجمة أقرب إلى الأصل (الفصل، ج2، ص 119). ويلاحظ عموماً قلّة عناية ابن حزم بضبط النصوص الكتابية خلال رده على اللاهوت النصراني، مقارنة بالقسم الخاص بنقد النصوص، فهو لا يحدّد السفر الذي وردت به، ولا الإصحاح، ويقلّل من الاستشهاد بها، ويروي بعضها بالمعنى وباختصار.

(19) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 113، ويعتبر كل من «العدد» و«الإحصاء» و«الحصر» من المفاهيم الأساسية التي اعتمدها ابن حزم في «البراهين الضرورية على إثبات حدوث العالم». المرجع السابق، ج1، ص57 - 64. وانظر أيضاً: **الأصول والفروع**، ص338 - 344.

(20) انظر الاستدلالات الثلاثة في: **الفصل**، ج1، ص113 - 116. ولم يذكر ابن حزم اسم لاهوتي واحد خلال رده على اللاهوت النصراني كله. أما القديس «يوحنا فم الذهب» (ت 407م) الذي ذكره بعد نقده للعهد الجديد (المرجع السابق، ج2، ص 205)، فعلى الرغم من كونه من أكبر أعلام مدرسة أنطاكية وأسقف القسطنطينية (بطريركًا حسب ابن حزم) بداية من سنة 398م إلى حين عزله سنة 403م، فإنه انشغل عن علم اللاهوت بالوعظ والإرشاد، ولذلك لقب «بفم الذهب» أو «الذهبي الفم» Chrysostom والنص الذي استشهد به ابن حزم - من كتاب معروف في نظره لم يذكر عنوانه - يدخل في مجال الوعظ الديني لا الجدل اللاهوتي. انظر ترجمة يوحنا فم الذهب في: غارديه وقنواتي. **فلسفة الفكر الديني**، مرجع سابق، ج2، ص23 - 24. انظر الملحق الذي كتبه الأب فريد جبر ص365 - 369. ويسمى ابن حزم لاهوتيي النصارى بـ«متكلميهم» (**الفصل**، ج1، ص 128)، فعلم الكلام في الفكر الإسلامي هو نظير علم اللاهوت في الفكر النصراني.

(21) يمكن التمييز بين الاستدلالات التي نسبها ابن حزم إلى النصارى والافتراضات الجدلية =

أول هذه الاستدلالات هو أن الله حي عالم، فيجب أن يكون له بذلك حياة وعلم، فحياته هي روح القدس، وعلمه هو الابن. يردّ ابن حزم على هذا الاستدلال بطريقتين مختلفتين: الأولى بالاحتكام إلى مذهبه الظاهري ونظريته في أسماء الله وصفاته، والثانية بالاحتكام إلى المنهج المطبّق في علم اللاهوت النصراني وعلم الكلام الإسلامي، وهو قياس الغائب (الله) على الشاهد (العالم)، ويرفض ابن حزم هذا النوع من القياس رفضاً شديداً، إلا أنه يستعمله ليبيّن للنصارى أنهم مخطئون حتى وفق منهجهم.

يرى ابن حزم أن صفات الله تعالى وأسماءه كلها سماعية، والطريق الوحيدة لمعرفتها هي الوحي الإلهي، ولا يمكن معرفتها أبداً بإعمال العقل. والعهد الجديد ـ الذي يمثل الوحي لدى النصارى ـ خُلوٌ تماماً من أي وصف لعلم الله بأنه ابنه. أما ادعاؤهم بأن ذلك جائز في اللغة اللاتينية، فمردود لأن العهد الجديد لغته الأصليّة العبرانية التي ليس فيها شيء مما ذكروا[22].

أما حصر صفات الله في صفتي الحياة والعلم، فما هو في نظر ابن حزم إلا تحكّم لتبرير عقيدة التثليث، والأوْلى أن يستدلوا على قدرة الله، خاصة وأن بولس ذكر أن «المسيح قدرة الله وعلمه تعالى»[23]، فتصير الصفات الإلهية أربعة، لا ثلاثة كما أرادوها تحكّماً. وبإمكانهم التوسّع أكثر في الاستدلال

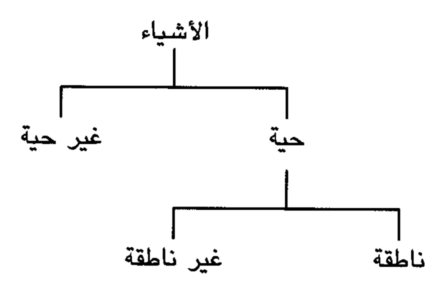
= بالعبارات التي تسبق كلا منهما، فبالنسبة للأولى يقول ابن حزم بصيغة التقرير والجزم «قد لفّق بعضهم...» و «قال بعضهم...»، أما الثانية فتأتى بصيغة التمريض والاحتمال «فإن قالوا... قلنا...».

(22) لا توجد حالياً أية أصول عبرانية ـ أو بالأحرى آرامية لغة سكان فلسطين في عصر المسيح ـ لأسفار العهد الجديد. أما بالنسبة لنفي ابن حزم لتسمية علم العالم بابنه في اللغة العبرانية (**الفصل**، ج1، ص 113) فلا يعتبر دليلاً كافياً على معرفته لهذه اللغة، إذ يجوز أن يكون قد استعان بمن يعرفها من اليهود.

(23) أشار ابن حزم إلى أهمية بولس من حيث كونه مرجعية دينية عظمى تفوق سلطة الأنبياء (**الفصل**، ج1، ص 113). ويوجد اختلاف بين مخطوطات «الفصل» في نسبة النص: هل هو من الرسالة إلى أهل قونية أو الرسالة إلى أهل قرية بولس (طرسوس)، وكلتاهما غير موجودتين ضمن رسائل بولس الأربعة عشرة، وأقرب النصوص إلى ما أورده ابن حزم ما جاء في رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس (1: 24): «فبالمسيح قوة الله وحكمة الله».

فيضيفون إلى القدرة السمع والبصر والكلام والعقل والحكمة والجود وكل ذلك خلاف مرادهم[24]. وعلى فرض أنهم ادعوا أن صفة القدرة مدمجة في صفة الحياة، فيقال لهم لماذا لم يدمجوا العلم أيضاً في الحياة؟ فإن ردوا بأنه يوجد حي غير عالم كالمجنون، فيقال لهم يوجد أيضاً حي بغير قدرة كالمغشيّ عليه، وبالتالي فإن القدرة ليست الحياة ولا يمكن إلغاؤها، إذا ما التزمنا بمنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب.

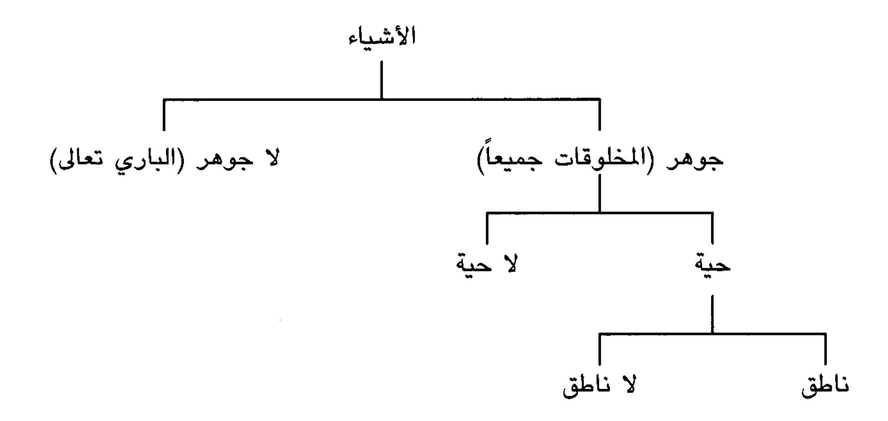
أما **الاستدلال الثاني** فيتمثل في قسمة الأشياء (الوجود) لدى النصارى وهي:



والله تعالى - وفق هذه القسمة - حي ناطق.

فيردّ ابن حزم بأن هذه القسمة من ناحية تنطبق فقط على كل شيء طبيعي يقع عليه الحد (التعريف). وما كان محدوداً فهو متناه ومركَّب من جنس وفصل، ولذلك فهو محدَث. ومن ناحية ثانية، فإن القسمة ناقصة ومموهة، لأنه ينبغي أن تكون على الشكل التالي:

(24) قارن بالقاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص 91 - 92. والفرق بين الردين هو أن ابن حزم يستخدم قياس المتكلمين سلاحاً جدلياً عن غير اقتناع به؛ أما القاضي عبد الجبار، فهو يطبق أساليبه الكلامية، متبنياً إياها.



والنصارى يعتبرون الله جوهراً، في حين أن الجوهر محدَث لأنه يقع تحت الحد المنطقي كما مر بنا أعلاه [25].

أما **الاستدلال الثالث** لدى النصارى فيتمثل في قولهم بأفضلية العدد ثلاثة، لأنه يجمع بين نوعَي العدد الزوج والفرد، وذلك من علامات الكمال عندهم[26]. ويتألّف رد ابن حزم من خمسة أوجه:

---

(25) يماهي ابن حزم بين الجوهر والجسم، ويعرف الجوهر بـ«القائم بنفسه الشاغل لمكانه». **الفصل**، مرجع سابق، ج5، ص 193. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص146 ـ 147، أما النصارى فلا يرون في الجوهر إلا ما هو «قائم بنفسه». يرى غي مونو أن هذا الاختلاف في مفاهيم المصطلحات بين المسلمين والنصارى قد أدى إلى عبثية الحوار ولا جدواه. انظر:

Guy Monnot, Les doctrines des chrétiens dans le «Moghni» de ’Abd al-Jabbar, in: *MIDEO du Caire*, No 16, 1983, pp. 13 - 14.

إلا أن المتمعن في ردود العلماء المسلمين يرى أنهم كانوا واعين باختلاف المفاهيم على الرغم من وحدة المصطلحات؛ وردوا على المفهوم النصراني للجوهر، وبينوا أسباب رفضهم له. انظر مثلاً: القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص89 ـ 98، 123. أما ابن حزم فقد تكلم على الله تعالى ولاجسميته (سبحانه) لاحقا، في ثنايا رده على الفرق الإسلامية، في باب «الكلام في الجواهر والأعراض، وما الجسم؟ وما النفس؟». **الفصل**، مرجع سابق، ج5، ص193 ـ 198، خاصة ص 197.

(26) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 115. أشار روجيه أرنالديز إلى أهمية هذا الاستدلال في القرون المسيحية الأولى، وعدم أهميته في أعين مسيحيي اليوم:

R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn hazm*, op. cit, p. 308.

انظر: نقد القاضي عبد الجبار لهذا الاستدلال: **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص101 ـ 102.

أ ـ إنّ الكمال والنقصان لا يوصف بهما الله تعالى، إذ أن ما يوصف بالكمال يجوز عليه النقصان، والناقص لا يكمل إلا بإضافة شيء إليه.

ب ـ إن كل عدد بعد الثلاثة هو أكمل منه، لأنه يجمع أكثر منه من الأزواج والأفراد.

ج ـ إن الثلاثة التي تجمع بين الزوج والفرد في علم الحساب، ليست الثلاثة التي تساوي الواحد لدى النصارى.

د ـ إن العدد اثنين يجمع فرداً وفرداً وهو زوج، فلماذا لا يكون النصارى ثنويين وفق منطق هذا الاستدلال؟

هـ ـ إن كلا العدد والمعدود مُحْدَث بحكم تركيبهما، باستثناء الواحد فليس عدداً، بل هو الله الواحد الأول الخالق للعالم.

ويلاحظ أن الردين (أ) و(هـ) يعكسان بحق خصوصية الموقف الحزمي فهو يرفض وصف الله بالكمال، لأنه لم يرد في ذلك نص. كما أنه لا يعتبر الواحد عدداً، فالأعداد لديه غير مجرّدة ولا تنفصل عن أشياء العالم، الذي لا يحتوى على الواحد إلا مجازاً، لأن ما يُعتبر واحداً في العالم ما هو في الحقيقة إلا مركّب من أجزاء متعددة؛ أما الواحد الحق فهو الله تعالى الذي خلق العالم بأعداده ومعدوداته جميعاً. وهذا أحد البراهين على وحدانية الله عند ابن حزم[27].

2 ـ عقيدة الاتحاد والتجسد:

الاعتقاد النصراني الثاني الذي نقده ابن حزم هو «الاتحاد والتجسّد»، أي الاعتقاد بأن أقنوم الابن (الكلمة) صار إنساناً في يسوع الناصري، وهو ما يُعبّر عنه باتحاد اللاهوت بالناسوت أو تجسّد الكلمة. وقد صيغت هذه العقيدة رسمياً في المجمع المسكوني الأول بنيقية سنة 325م.

وقد تخللت نقد ابن حزم لعقيدة الاتحاد مناقشته لعقيدة صلب المسيح،

---

(27) انظر هذا البرهان في: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص130 ـ 132. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص392 ـ 393.

نظراً للترابط بين المعتقدين، وكي لا ينقطع استعراض نقد «الاتحاد» أجّل نقد «الصلب» لاحقاً.

أ ـ الأمثلة اللاهوتية على الاتحاد:

اختار ابن حزم أن يبدأ نقده للاتحاد من أضعف الاستدلالات عليه، وهي جملة من الأمثلة التوضيحية المستقاة من الحياة اليومية، استعان بها بعض لاهوتيي النصرانيّة لتقريب عقيدة الاتحاد إلى أذهان الناس، فهي لديهم مجرد تعبيرات تقريبية عن السر الإلهي الغامض المتعالي عن الإدراك البشري[28].

إلا أن ابن حزم ـ مثله مثل بقية ناقدي النصرانيّة من المسلمين ـ رأى أن تلك الأمثلة لا تناقض فقط التصوّر الإسلامي المنزه لله تعالى ـ وهو ما يقتضيه العقل في نظر ابن حزم ـ بل أيضاً تناقض مذاهب القائلين بها، وهذه هي قمة التناقض والتهافت. واختلفت الأمثلة حسب كل فرقة ومذهبها:

قالت الملكية إن مثل اتحاد اللاهوت بالناسوت كمثل: «اتحاد النار في الصفيحة المحمّاة» أو كـ «ضوء الشمس في البيت»[29]. وهذان المثلان ـ في نظر ابن حزم ـ يشبّهان اللاهوت بعرض (الحرارة، الضوء) يحمله جوهر (الصفيحة، البيت)، ومحال أن يكون الله تعالى عرضاً.

أما المثل الذي ضربته اليعقوبية فهو: «اتحاد الماء يُلقى في الخمر فيصيران شيئاً واحداً»[30]، كتعبير عن قولهم بالطبيعة الواحدة للمسيح لاهوتية ناسوتية معا في اندماج تام. هذا هو أفسد الدعاوى عند ابن حزم لأنه قول باستحالة الطبائع[31]. لذا توسع نسبياً في الرد على هذا المثل سابراً ومقسّماً لجميع الاحتمالات:

---

(28) ابن حزم. **الفصل**، ج1، مرجع سابق، ص117 ـ 118. قارن: القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص128 ـ 130.

(29) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص117 ـ 118.

(30) المرجع السابق، ج1، ص 117.

(31) المرجع السابق، ج1، ص 117. وصفها أيضاً بأنها «فرقة نافرت العقل والحس منافرة وحشية تامة، لأن الاستحالة نقلة، والنقلة والاستحالة لا يوصف بهما الأول الذي لم يزل، تعالى عن ذلك علواً كبيراً»، ص 112.

أ ـ إذا استحال الإله إنساناً، ففي هذه الحالة يصبح المسيح إنساناً فقط.

ب ـ وإذا استحال الإنسان إلهاً، فالمسيح إله فقط.

ج ـ أما إذا لم يستحل الإله إنساناً، ولا الإنسان إلهاً، فإنهما يظلان على حاليهما.

د ـ وأما إذا استحال كل واحد منهما الآخر، حصلنا على إله وإنسان كالحالة السابقة.

هـ ـ وأما إذا استحال الإله والإنسان شيئا ثالثاً، فالمسيح هنا ليس بإله ولا بإنسان.

وهكذا يتبين أن أمام اليعاقبة خيارين وكلاهما خلاف مذهبهم:

- إما التخلي عن لاهوت المسيح أو ناسوته (أ، ب)، أو عن كليهما معاً (هـ).
- وإما القول بالطبيعتين كالنسطورية والملكية (ج، د)، وهكذا يحيل ابن حزم إلى رده على هاتين الفرقتين.

أما المثل الذي ضربته النسطورية فهو «اتحاد الماء يلقى في الزيت فكل واحد منهما باق بحسبه»[32]. وهذه علاقة مجاورة وليس اتحاداً ولا اندماجاً، ومحال أن يجاور الله مجاورة مكانية.

وبالإضافة إلى هذا النقد العقلي الداخلي للأمثلة ـ الذي استعمل فيه ابن حزم عملية السبر والتقسيم ـ نقدها أيضاً نقداً خارجياً من حيث افتقارها إلى الدليل النصي، وما كان كذلك فلا يمكن التديّن به.

ب ـ نص الأمانة:

ثم يتحول ابن حزم إلى نقد أهم نص لاهوتي جرت صياغته في المجمع المسكوني الأول بنيقية سنة 325م، وطوّر بالمجمع المسكوني الثاني

---

(32) المرجع السابق، ج1، ص 117.

بالقسطنطينية سنة 381م، وعرف باسم «قانون الإيمان» النيقاوي القسطنطيني. وهذا النص يعتبر دستور الإيمان النصراني بحيث «لا يصح عندهم دين لملكي ولا لنسطوري ولا ليعقوبي ولا لماروني إلا باعتقادها، وإلا فهو كافر بالنصرانيّة قطعاً»[33].

أخذ ابن حزم بعض الجمل من نص الأمانة، وركّز عليها مُظهراً تناقضاتها مع العقل والأناجيل والعقائد النصرانيّة الأخرى، مما يفقد هذا النص المرجعي في نظره كل شرعية دينية، ويجعله مجرد «تقليد لأسلافهم من الأساقفة...»[34].

أول جملة نقدها ابن حزم من نص الأمانة ـ كما سيتضح من خلال الرد ـ هي أن الابن «... صار إنساناً ووُلد من مريم البتول»[35]، مقارناً بينها وبين ما جاء في بدء إنجيل يوحنا، ومحل الشاهد منه: «إنّ الكلمة هي الله»[36]، مفسراً «الله» بأنه الأب عند النصارى، و«الكلمة» بمعناها اللاهوتي النصراني

---

(33) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج5، ص 197. وجاء في: ج1، ص 121، «لا يصح الإيمان عندهم إلا بها». ورد نص الأمانة كاملاً في: ج1، ص 118، وذكره القاضي عبد الجبار ـ مع بعض الفروق البسيطة ـ بعنوان «تسبيحة الإيمان» في: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص 94. قارن بـ: الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص87 ـ 88. وفيما يلي النص العربي لـ«قانون الإيمان» بحسب طقس الكنيسة الأنطاكية السُريانية المارونية: «نؤمن بإله واحد، آب ضابط الكلّ، خالق السماء والأرض، كلِّ ما يُرى وما لا يرى. وبربّ واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الآب قبل كل الدهور. إله من إله. نور من نور. إله حق من إله حق. مولود غير مخلوق، مساوٍ للآب في الجوهر، الذي به كان كل شيء. الذي من أجلنا، نحن البشر ومن أجل خلاصنا، نزل من السماء، وتجسّد من الروح القدس ومن مريم العذراء، وصار إنساناً. وصُلب عنا على عهد بيلاطس البُنطي. تألّم ومات وقُبر وقام في اليوم الثالث كما جاء في الكتب. وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين الله الآب، وأيضاً يأتي بمجد عظيم ليدين الأحياء والأموات، الذي لا فناء لملكه. ونؤمن بالروح القدس، الرب المحيي، المنبثق من الآب والابن، الذي هو مع الآب والابن، يُسجد له ويمجّد، الناطق بالأنبياء والرسل. وبكنيسة واحدة، جامعة، مقدسة، رسولية. ونعترف بمعمودية واحدة لمغفرة الخطايا. ونترجّى قيامة الموتى والحياة الجديدة في الدهر الآتي. آمين». **كتاب القدّاس**، ط3، بكركي ـ لبنان، 1992، ص29.

(34) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 121.

(35) المرجع السابق، ج1، ص 118.

(36) المرجع السابق، ج1، ص 119. **يوحنا** (1: 1).

«المتحدة... بالإنسان، الملتحمة في مشيمة مريم»[37]. ومن خلال هذين النصين وغيرهما، طرح السؤال التالي: ما علاقة الكلمة بكل من الأب والابن وروح القدس؟

يجيب ابن حزم بأن ثمة احتمالين كبيرين:

- الكلمة شيء رابع، وبالتالي يقول النصارى بالتربيع لا بالتثليث.
- الكلمة هي أحد الثلاثة، وهذا ما يقوله النصارى، ولكن هل ينسجم هذا الاعتقاد مع النصين سالفي الذكر؟

يفرّع ابن حزم هذا الاحتمال الثاني الكبير إلى احتمالات أربعة رئيسيّة، تتفرع عن كل واحد منها احتمالات فرعية، وتبين شبكة الاحتمالات المعقدة هذه قدرة ابن حزم على توليد المسائل والأفكار والسبر والتقسيم:

أ ـ **الأب غير الابن**: فإن كانت الكلمة هي الابن، فهذا يخالف إنجيل يوحنا. وإن كانت هي الأب، فهذا يخالف نص الأمانة. أما التوفيق بين النصين فغير ممكن إلا باعتبار الكلمة والأب والابن كلهم قد ولدتهم مريم. وعلّق ابن حزم على ذلك قائلاً: «وهذه وساوس لا نظير لها»[38]، لما يمكن أن يتبادر إلى الذهن من توأمة بين الأب وابنه.

وفي الحقيقة إن فهم ابن حزم لمقدمة إنجيل يوحنا وإصراره على أن «الله» هو «الأب» من دون «الابن»، كما هو واضح من خلال الرد، إنما هو فهم «ظاهري» لنص «رمزي»، كما أن لفظة الله $\theta\varepsilon o\varsigma$ في الفكر اللاهوتي

---

(37) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 118.

(38) المرجع السابق، ج1، ص 119، والنص فيه اضطراب شديد: تقديم وتأخير وزيادات غير ذات معنى، وتصحيحه كالتالي:

«من الملتحم في مشيمة مريم، المتحد مع طبيعة المسيح؟ الأب أم الابن؟»

«فإن قالوا: الابن. فقد بطل أن يكون هو الأب، وخالفوا يوحنا إذ يقول في أول إنجيله إن الكلمة هي الله. فإذا كانت هي الله، والكلمة التحمت في مشيمة مريم، وفي أمانتهم أن الابن هو الذي التحم في مشيمة مريم، فعلى هذا فالأب والابن والكلمة كلهم التحموا في مشيمة مريم. وهذه وساوس لا نظير لها»... «وإن قالوا: بل الأب. فقد بطل أن يكون هو الابن، وخالفوا الأمانة».

النصراني لا تعني بالضرورة الله الآب فحسب، بل تشمل أيضاً الابن والروح القدس، مما يظهر صعوبة الحوار انطلاقاً من خلفيات فكرية ومنهجية مختلفة.

ب ـ **الأب هو الابن**: يخالف هذا كلا من نص الأمانة، الذي ورد فيه مثلا «إنّ الابن يقعد عن يمين أبيه»[39]، والنصوص الإنجيلية التي تفيد المغايرة بين الأب والابن[40]. كما أن اعتقاد النصارى بأن الابن هو علم الله وقدرته يتعارض مع نص الأمانة، لأن الصفات لا تقعد عن يمين حاملها[41].

ج ـ **الأب لا هو الابن ولا هو غيره**: وهنا يحيل ابن حزم إلى رده على بعض المتكلمين المسلمين القائلين بأن صفات الله لا هي الموصوف ولا هي غيره[42].

د ـ **الأب هو الابن وهو غيره**: ركّز ابن حزم على هذا الاحتمال لأنه أقرب الاحتمالات إلى العقيدة النصرانية، فالأب هو الابن بحكم كونهما جوهراً واحداً، والأب غير الابن بحكم كونهما أقنومين مختلفين. صاغ ابن حزم هذه «التناقضات» في معادلات منطقية تاركاً الحكم للقارئ. يمكن تلخيص ذلك في الجدول التالي، حيث تُستبدل الكلمات البارزة في النتيجة بما يساويها:

---

(39) المرجع السابق، ج1، ص 119. أما في النص الكامل للأمانة (ص 118): «وجلس [الابن] عن يمين الأب».

(40) توسّع ابن حزم في ذكر النصوص الإنجيلية التي تفيد التمايز بين الأب والابن (المسيح) في نقده لأسفار العهد الجديد، انظر: **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص119 ـ 120، 155 ـ 156، 167، 177.

(41) لا يمثل هذا رأي ابن حزم لأنه يعتبر صفات الله تعالى سماعية ـ كما مر بنا ـ إلا أن ابن حزم هنا يجاري النصارى في قياسهم للشاهد على الغائب، إظهاراً منه لمناقضتهم لمنهجهم.

(42) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 120، نسب ابن حزم هذا الرأي إلى أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ/ 935م) في أحد قوليه، انظر: **الفصل**، ج2، ص 293. ورد عليه ص304 ـ 306. ويتمثل التناقض في هذا الرأي في قوله بالثالث المرفوع بين الهوية والغيرية، هذا بالإضافة إلى افتقاره إلى الدليل النصي.

الابن ابن **للأب** الأب = الابن	⟸ الابن ابن لنفسه
الأب أب **للابن** الأب = الابن	⟸ الأب أب لنفسه
الابن ابن للأب الأب = الابن	⟸ الأب ابن لنفسه

ويتبين مما سبق، أن ابن حزم رد على كل الاحتمالات الصورية بما فيها التي لا يعتقدها النصارى، الذين لا يعترفون إلا بأن الكلمة هي الابن، وبأن الأب هو الابن وهو غيره، وإن كانوا لا يعبرون عن ذلك بنفس الصياغة، حيث يقولون بجوهر واحد ثلاثة أقانيم. فما صاغه ابن حزم هو مقتضى قولهم في نظره.

ويشير ابن حزم بعد ذلك إلى افتقار العقائد النصرانيّة الواردة في نص الأمانة إلى الدليل النصي، لا في نبوءات العهد القديم التي تأوّلها النصارى، ولا في أسفار العهد الجديد[43].

ثم يعود ابن حزم إلى نص الأمانة لينقده من زاوية ثانية، ففيه أن الابن «نزل من السماء وتجسّد.. وصار إنساناً»[44]، ليستخلص منه القياس التالي:

المقدمة الأولى: الابن صار إنساناً

المقدمة الثانية: الإنسان مخلوق

النتيجة: الابن مخلوق[45]

---

(43) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص120 ـ 121. وفي المطبوع نص مصحَّف من إنجيل **لوقا** (24: 19): «إنه كان نبياً مقتدراً عبد الله» (ص120)، وتصحيحه «عند الله»، كما ورد في: ج2، ص 157.

(44) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 121، انظر أيضاً: **النص الكامل للأمانة**، ص 118.

(45) استخلاص مقدمتي القياس ونتيجته بالطريقة أعلاه هي للتوضيح وليست من عمل ابن حزم. وكذلك الأمر بالنسبة للأقيسة اللاحقة.

ولا يمكن أن يكون الابن مخلوقاً بعد نزوله وصيرورته إنساناً، وغير مخلوق قبل ذلك، لأن استحالة غير المخلوق مخلوقاً تناقض لا يقبله العقل؛ لذا فإن التماسك المنطقي لنص الأمانة يقتضي اعتبار الابن مخلوقاً في جميع أحواله، مما يتناقض واعتقاد النصارى في ألوهية الابن وبقية الأقانيم لكونهم من جوهر واحد. فأمام النصارى خياران:

أ ـ إما التخلي عن اعتقادهم بألوهية الأقانيم الثلاثة، من أجل الحفاظ على التماسك المنطقي لنص الأمانة، وبالتالي يصبح الأب وروح القدس مخلوقين أيضاً، وفق القياس التالي:

الابن مخلوق

الأب هو الابن وهو روح القدس

الأب وروح القدس مخلوقان

ب ـ وإما الاحتفاظ باعتقادهم في ألوهية الأقانيم، والتخلّي عن نص الأمانة دستور إيمانهم ومحل إجماعهم.

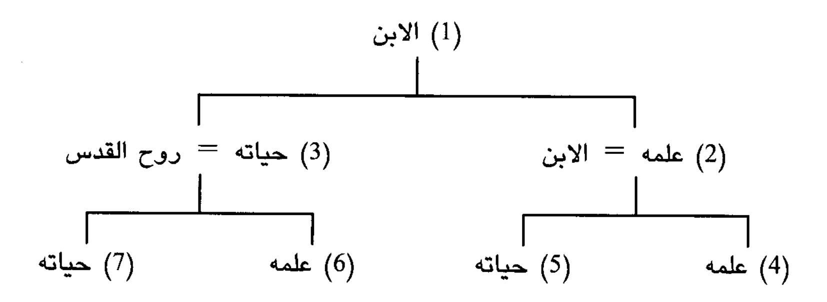
وهكذا فإن نص الأمانة ـ الذي يمثل أوضح صياغة عقدية نصرانية ـ والاعتقاد في ألوهية الأقانيم الثلاثة ـ وهو من مضمون نص الأمانة نفسها ـ نقيضان لا يجتمعان، وبعبارة أخرى فإن نص الأمانة مناقض لنفسه.

ثم ينظر ابن حزم إلى نص الأمانة من زاوية ثالثة، حيث جاء فيه: «وجلس [الابن] عن يمين الأب، وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء»[46]. ويفهم من هذا النص أن الأب والابن متمايزان، كما تدل الأفعال الصادرة عن الابن على أن له حياةً وعلماً:

- فإذا ما قالت النصارى بأن الابن ليس له حياة ولا علم، فقد خالفوا نص الأمانة محل إجماعهم.

(46) جيء بالشاهد من النص الكامل للأمانة، المرجع السابق، ج1، ص 118. أما العبارة التي أوردها ابن حزم في الرد (ص 121) فهي مختلفة قليلاً مع الاحتفاظ بالمعنى نفسه.

- أما إذا قالوا بأن للابن حياة وعلماً ـ كما يفيد النص ـ وباعتبار أن الابن علم الأب وروح القدس حياته، يصبح لدينا خمسة آلهة، أما إذا أضفنا حياة روح القدس وعلمه فيصبحون سبعة[47]... انظر المخطط:



وبعد أن نقد ابن حزم عقيدة صلب المسيح، عاد من جديد إلى نقد نص الأمانة، ومحل الشاهد هذه المرة ما ورد فيها من أن الابن نـزل من السماء وتجسّد ووُلد وقُتل ودفن»[48]. وهذا يتنافى مع محاولة لاهوتيي النصارى نفى «التجسيم» و«التشبيه» عن معتقداتهم، وادعائهم أن الاتحاد لا يفيد نقله ولا حركة، وهما من صفات المحدثين.

وهكذا يتبين من خلال النقد أن نص الأمانة ليس فقط ـ حسب ابن حزم ـ مناقضاً لمقتضيات العقل والمنطق، وظاهر النصوص الإنجيلية، بل أيضاً فشل في الوظيفة التي أنيطت به، وهي أن يكون صياغة جامعة مانعة للعقائد النصرانيّة، التي فقدت بذلك كل مستند نصي، بما في ذلك هذه الوثيقة التي صيغت لكي تكون المرجع والأساس للإيمان[49].

---

(47) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 121، قارن برد القاضي عبد الجبار في: **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص86 ـ 88، وأيضاً ص 93، وقد نسبه إلى «شيوخه» من المعتزلة، ولم يستند فيه إلى نص الأمانة. ويتميز عنه رد ابن حزم بالاختصار؛ ويلاحظ أن رد القاضي عبد الجبار قد ورد في ثنايا نقده لعقيدة التثليث، أما ابن حزم فقد كان في صدد الرد على عقيدة الاتحاد، وهذا الاختلاف ليس غريباً، نظراً للترابط الموجود بين العقيدتين.

(48) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 128.

(49) إن قانون الإيمان لم يجعل حداً للجدل اللاهوتي بين مختلف التيارات الدينية النصرانيّة، مما تطلب تطوير النص ذاته، وإقامة مجامع مسكونية للحسم في مسائله الخلافية.

ج ـ اختلاف النصارى حول عقيدة الاتحاد:

يعتقد النساطرة والملكية أن للمسيح طبيعتين إلهية وإنسانية، وشّبه بعضهم الطبيعة الإنسانية بـ«حجاب» خاطب الله من خلاله الناس. فيسألهم ابن حزم أيّ الطبيعتين يعبدون:

أ ـ فإن كانوا يعبدون المسيح كله بلاهوته وناسوته، فهم بذلك مشركون، لأنهم يعبدون مع الإله إنساناً مخلوقاً.

ب ـ وإن كانوا يعبدون اللاهوت فقط دون ناسوته، فهم يعبدون نصف المسيح.

وبنفس الطريقة يردّ على قولهم بأن المسيح قد صلب، مع اعتقادهم بأن الذي وقع عليه الصلب الناسوت فقط، مما يعني أن المصلوب هو نصف المسيح فقط خلاف قولهم [50].

أما بالنسبة لليعقوبية القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح، فيلزمهم بعبادة الإنسان، وفق القياس التالي:

يعبدون الإله

الإله والإنسان شيء واحد

يعبدون الإنسان

ثم يرد ابن حزم على قول الملكية واليعقوبية بأن مريم ولدت الإله والإنسان معاً، مما يقتضي أن الإله ابنٌ لمريم. «وهذه غاية الشناعة»[51]، كما قال ابن حزم تاركاً كعادته للقارئ استنتاج التناقض بنفسه، فالولادة تقتضي الحدوث وأشياء أخرى لا تليق بالإله.

ولا شك أن ابن حزم قد أخذ معنى «الولادة» حسب ما تقتضيه نظريته اللغوية ـ المنطقية ـ الشرعية في ثبات معاني الألفاظ وحدود الأشياء، ضماناً

---

(50) المرجع السابق، ج1، ص 128، قارن برد القاضي عبد الجبار في: **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص 149.

(51) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 129.

لثبات العقيدة والشريعة. فلا يُحال بين المعنى واللفظ الذي وُضع له (المجاز) إلا وفق قواعد مضبوطة[52]. إلا أن النصارى القائلين بأن مريم ولدت المسيح بطبيعتيه، لا يقصدون بالولادة المعنى الأصلي المادي كما فهم ابن حزم، بل يقصدون أن الله الابن الأزلي قد اتحد بالجنين الذي في بطن مريم، ولما ولد المسيح ولد إلهاً كاملاً وإنساناً كاملاً، لاهوتاً وناسوتاً معا، مما يعني أن الولادة لم تكن بداية الوجود للإله.

د ـ تأويل النصارى لبعض آي القرآن:

وفي ختام ردِّ ابن حزم على عقيدة «الاتحاد»، أورد تأويلات رمزية لآيات من القرآن الكريم نُسبت لبعض النصارى، تشير إلى عقيدة «الاتحاد» وتدعمها، أو على الأقل تجعلها إسلامياً «ممكنة».

وهذه الآيات هي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: 51]، وقوله: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾ [مريم: 52]، وقوله أيضاً: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: 30] فكما اتحد الله بالمسيح ليكلّم الناس من خلاله، اتحد أيضاً بالحجاب وجانب الطور وشاطئ الوادي ليكلم أنبياءه. هذا التأويل الرمزي يشبه من حيث المنهج تأويل بعض نصوص العهد القديم باعتبارها نبوءات متعلقة بمقدم المسيح، وهو منهج معروف لدى آباء الكنيسة.

هذا تأويل مردود عند ابن حزم فـ«التكليم فعل الله تعالى مخلوق»[53] خلقه في تلك الأشياء، ولم يتّحد بها كما ادعوا. ولكن كيف يمكن تفسير هذا الاهتمام النصراني بالقرآن الكريم والاستدلال بآياته؟ هناك عدة احتمالات:

1 ـ إن هذا الرد يخدم ابن حزم من الناحية الجدلية في الحفاظ على الانسجام الداخلي للنقد، بتتبع ما يمكن أن يرد به الطرف الآخر. فالجدل الإسلامي

---

(52) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، مج1، ج4، ص28 ـ 37.

(53) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 129.

ضد الأديان الأخرى ينقسم عموماً إلى ثلاثة أقسام رئيسية مرتبة كما يلي:

- نقد عقائد الطرف الآخر ونصوصه واستدلالاته اللاهوتية والنصية.
- التوسّع في النقد ليشمل استدلالات فرضية لم يقل بها الطرف المنتقد بالضرورة سدّاً للمنافذ المحتملة وإظهاراً للمقدرة الجدلية.
- الرد على ما يمكن أن ينتقد به الآخرون الإسلام والقرآن، سواء أكانت هذه الانتقادات حقيقية يحوّل من خلالها الطرف الآخر موقفه من الدفاع إلى الهجوم، أو مجرد فرضيات يحاول الناقد المسلم من خلالها الحفاظ على انسجام آرائه، بمعنى أن ما استدل به يرقى إلى مستوى المبدأ العام، يسري على دينه نفسه وليس مجرد مشاغبات جدلية. فرد ابن حزم على تأويل بعض آي القرآن يدخل ضمن الصنف الأخير.

2 ـ هذه التأويلات قد تعبّر عن رؤية لاهوتية منفتحة على الإسلام؛ إذ توجد دلائل على ظهور تيار نصراني توفيقي أراد أن يسوّغ لاهوتياً الدين الإسلامي، أو يبحث عن نقاط مشتركة أو جسور تواصل بين الديانتين:

- حسب سيدني غريفث Sidney Griffith هذا التيار كان بمنزلة الحلقة الوسيطة التي سمحت للعديد من النصارى بالدخول في الإسلام، مما أثار جدلا داخليا بين النصارى ودفع البعض إلى انتقاد هذا التيار[54].
- ذكر القاضي عبد الجبار أن بعض الفرق النصرانيّة كانت ترى في رفض اليعقوبية [هكذا] إطلاق لقب «أم الله» على مريم أم المسيح تقرّباً إلى المسلمين في التنزيه والتوحيد[55]. مع العلم أن الجدل حول هذا

---

(54) انظر:

Sidney H. Griffith, The First *Summa Theologiae* in Arabic: Christian *Kalam in Ninth-Century Palestine, in: Conversion and Continuity, Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Ed. by M. Gervers & R. J. Bikhazi, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, printed in Wetteren (Belgium), 1990, pp. 18-27.

(55) القاضي عبد الجبار. **تثبيت دلائل النبوة**، مرجع سابق، ج1، ص 147.

اللقب المريمي سابق لظهور الإسلام، والنساطرة هم الذين رفضوا لقب «والدة الله» وليس اليعاقبة، حيث أقر مجمع أفسس هذا اللقب سنة 431م ردّاً على نسطور. وإن كان هذا لا يمنع الأجيال اللاحقة من اتخاذ الموقف الذي ذكره القاضي عبد الجبار.

- ولعل ما يقابل هذا الموقف النصراني في اليهودية فرقة «العيسوية»، التي اعترفت بنبوة محمد ﷺ ولكنهم اعتبروها خاصة بالعرب دون غيرهم [56].

3 ـ كما يوجد توجّه آخر يعترف بوجود «شيء» من الحقيقة أو النصرانية في الإسلام، بحكم ما يجمع بين الديانين من نقاط مشتركة، فالإسلام وفقاً لهذا التوجّه صورة ناقصة ـ إن لم تكن مشوّهة ـ من النصرانية، إلى درجة أن يوحنا الدمشقي ـ آخر الآباء اليونان للكنيسة (ت قبل 754م) ـ اعتبر الإسلام «هرطقة» نصرانية[57]. هذا التوجّه يسمح لنفسه بتفسير عناصر «الحقيقة» و«الانحراف» في الإسلام وفق مقاييسه الخاصة؛ فعلى سبيل المثال توجد رسالة مخطوطة عن الثالوث لمجهول، يستدلّ صاحبها على صحة عقيدته مستشهداً بآيات من القرآن[58].

3 ـ عقيدة صلب المسيح:

تميز نقد ابن حزم لعقيدة الصلب ـ من الناحية المنهجيّة ـ عن نقده لبقية

(56) التعريف بالعيسوية والرد عليها سيأتيان عند تناول نقد ابن حزم للديانة اليهودية في الباب الثاني.

(57) انظر:

Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the «Heresy of the Ishmaelites»*, Leiden: E. J. Brill, 1972.

(58) انظر:

Sidney H. Griffith, The Prophet Muhammad, his scripture and his Message, according of the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century, in: *La vie du Prophète Mahomet, Colloque de Strasbourg*, 1980, Paris: PUF, 1983, pp. 145-146.

العقائد النصرانيّة بأمرين:

- تركيزه على النصوص المتعلقة بصلب المسيح في الأناجيل، مما جعل الرد أقرب في منهجه إلى القسم الخاص بنقد أسفار العهد الجديد.
- أتى الرد في جلّه في شكل نقد مفصّل لشبهة نصرانية، مثل الرد السابق على تأويل بعض الآيات لدعم عقيدة الاتحاد، مما أصبغ على الرد صبغة الدفاع، خلافاً لمعظم ردود هذا القسم التي غلبت عليها صبغة الهجوم.

أ ـ شبهة نصرانية:

تتألف هذه الشبهة من أربعة مستويات متصاعدة تدريجياً[59]:

أ ـ إنكار المسلمين لوقوع الصلب، إنما هو إنكار لخبر يقيني اتفقت اليهود والنصارى على وقوعه على مر العصور واختلاف البلدان، وعلى الرغم من خصومتهما الدينية.

ب ـ وفي هذا أيضاً إنكار للمبدأ الذي اعتمده المسلمون في قبول نقل القرآن ودلائل نبوة محمد ﷺ وهو «نقل الكواف» (الخبر المتواتر).

جـ ـ بل هو أيضاً إنكار لـ«التأريخ» بمعناه الواسع، ولمصداقية الأخبار بشتى أنواعها، من تاريخية وجغرافية ودينية وفكرية الخ. . .

د ـ ويمتد خطر هذا الإنكار إلى نعت الله تعالى بما لا يليق به: فقبل ورود النص القرآني بنفي حدوث الصلب، إما أن يكون الله قد فرض على الناس الإيمان بالصلب ـ الذي لم يقع في نظر المسلمين ـ وبالتالي الإيمان بالباطل. وإما أن يكون قد فرض على الناس تكذيب «الكواف» التي نقلت خبر الصلب، بل كل الكواف بما في ذلك التي نقلت القرآن.

وهكذا تضخّم هذه الشبهة إنكارَ المسلمين لصلب المسيح وتصوّره كمجرد سفسطة فارغة منكرة لأحد المصادر الهامة للمعرفة الإنسانية وهو المعرفة

---

(59) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 122.

الإخباريّة، ودعوى كافرة تلحق بالله تعالى ما لا يليق به. وهكذا يجد المسلمون أنفسهم بين خيارين أحلاهما مر: إما الاعتقاد في صحة ما جاء به الوحي الإلهي عندهم من عدم وقوع الصلب، والتخلّي عن مصداقية «نقل الكواف» كل الكواف سواء التي نقلت خبر الصلب أم التي أنكرته (القرآن)، وإما العكس، والتناقض جلي بين هذين الخيارين وداخلهما.

ب ـ مفهوم نقل الكافة:

قبل أن يشرع ابن حزم في الرد على هذه الشبهة، بدأ ـ كما تقتضي المنهجية ـ بتحديد مفهومه لـ«الكافة» التي يكون نقلها يقينياً بالضرورة وهي:

أ ـ إما الجماعة (القليلة) التي تتألف من راويين أو أكثر لم يلتقوا.

ب ـ وإما العدد الكثير من الناس وإن التقوا.

ويشترط أن تنقل إحدى هاتين الفئتين عن مثل إحداهما حتى تبلغ المشاهدة. ولا يشترط أن يكون أفرادهما عدولاً، بل يجوز أن يكونوا فساقاً أو كفاراً.

وتتمثل مصداقية نقل «الكافة» في أن الفئة (أ) لم يلتق أفرادها، فلا يمكن تواطؤهم على الكذب. أما بالنسبة للفئة (ب)، فلأن العدد الغفير من الناس يعسر اتفاقه كله على الكذب، وحتى لو حصل ذلك فإنهم لا يستطيعون التمادي في كتمان الحقيقة، فالسر إذا شاع ذاع كما يقال[60].

ومن ثمة ينظر ابن حزم هل تنطبق هذه الشروط على نقل اليهود والنصارى لخبر صلب المسيح أم لا؟

يحصر ابن حزم الكذب في الطبقة الأولى التي روت الخبر، أما الطبقات التالية لها فهي لديه «صادقة بلا شك في نقلها جيلاً بعد جيل»[61]، بمعنى أن ناقل الكذب معتقداً صدقه يُعدّ صادقاً. وهذا موقف فيه شيء من الانفتاح من

(60) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 123.
(61) المرجع السابق، ج1، ص 123.

قبل ابن حزم إزاء نصارى عصره، من شأنه أن يعزز الثقة ويفسح مجالا للحوار، ولكن للأسف حدة لسان ابن حزم تفسد هذه النواحي الإيجابية.

تجدر الإشارة إلى أن هذا النقد لا يقتصر على قضية الصلب، بل يشمل سند أسفار العهد الجديد كلها. علماً أن نقّاداً مسلمين آخرين حملوا فهماً آخر للتواتر وبالتالي معياراً مختلفاً للنقد، حيث حدّدوا التواتر في عدد معين لم يتوفّر في الكتّاب الأربعة للأناجيل[62].

ج ـ الرواية الإنجيلية للصلب:

لكي يبرز ابن حزم ما اعتبره ضعفاً في رواية الطبقة الأولى لخبر الصلب، حلّل الخبر كما ورد في الأناجيل الأربعة من دون أن يحيل إلى إنجيل بعينه، مركّباً من الروايات الإنجيلية المختلفة نصاً موحَّداً صاغه بأسلوبه[63]، هذه خلاصته مع المقارنة بما ورد في الأناجيل:

---

(62) القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص 143. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (ت 403هـ/ 1013م). **كتاب التمهيد**، تحقيق: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي. بيروت: المكتبة الشرقية، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، سلسلة علم الكلام 1، 1957م، ص 174. ولمزيد من الإطلاع على اختلاف اجتهادات المحدّثين وأدلتهم بخصوص التواتر، انظر: الصالح، صبحي. **علوم الحديث ومصطلحه**. ط 2 بيروت: دار العلم للملايين، 1982. ص146 ـ 151.

(63) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص123 ـ 124. دمج الأناجيل الأربعة في إنجيل واحد يسمى في التقليد المسيحي دياطسّرون Diatessaron كلمة يونانية تعني «الأربعة في واحد» أو «الرباعي»، وضعها في القرن الثاني للميلاد طَطْيانُس عالم سرياني كتب باللغة اليونانية، وترجمها إلى اللغة العربية الطبيب الفيلسوف أبو الفرج عبد الله بن الطيِّب. انظر: **الدياطسرون**، حققه الأب ا. ـ س. مرمرجي الدومنكي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1935.

Diatessaron de Tatien, établie par A.-S. Marmardji O. P., Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1935.

تلخيص نص ابن حزم	التحقيق والنقد
أ ـ زمان الصلب: أُخذ المسيح ليصلب ليلاً بعد انتهاء الاحتفالات بعيد الفصح وافتراق الناس. ولم يبق مصلوباً سوى ست ساعات من النهار، أُنزل على إثرها.	قوله «ليلاً» فيه مبالغة؛ لأن الصلب والدفن كانا قبل غروب شمس يوم الجمعة، لحرمة العمل على اليهود بدخول ليلة السبت، انظر: مرقس (15: 24)، لوقا (23: 54)، يوحنا (19: 42). وأشار ابن حزم إلى هذا في: (الفصل، ج2، ص 127)، كما أن قوله: «وأنه لم يبق في الخشبة إلا ست ساعات من النهار» (الفصل، ج1، ص 123) دليل آخر على علم ابن حزم أن الصلب قد وقع نهاراً قبل دخول الليل. وكل الأناجيل متفقة على أن الصلب كان يوم عيد الفصح. وفي مرقس (15: 25: 34) وحده نجد تحديداً دقيقاً لمدة الصلب، وهي ست ساعات ـ كما ذكر ابن حزم ـ من الساعة الثالثة إلى الساعة التاسعة حسب نظام التوقيت القديم. أما متى (27: 45) ولوقا (23: 44) فقد ذكرا أنه بين الساعتين السادسة والتاسعة كانت ظلمة في الأرض، ولفظ المسيح أنفاسه على الساعة التاسعة. ولم يرد في الأناجيل ما يفيد أن الاحتفالات بعيد الفصح قد انتهت وتفرّق الناس، بل على العكس من ذلك نجد أن كثيراً من الناس قد شهدوا الصلب وسخروا من المسيح، انظر متى (27: 39 ـ 43)، مرقس (15: 29 ـ 32)، لوقا (23: 35 ـ 37)، وهذا يناقض ما ذهب إليه ابن حزم.
ب ـ مكان الصلب: بستان فخّاري بعيد من المدينة، وغير مخصّص لمثل تلك العقوبة.	لم يرد في الأناجيل أن المسيح صلب في بستان فخاري، بل اتفقت كلها على أن موضع الصلب يدعى «الجلجثة» ومعناه «الجمجمة»، انظر: متى (27: 33)، مرقس (15: 22)، لوقا (23: 33)، يوحنا (19: 17). أما «حقل الفخاري» فورد في متى (27: 3 ـ 10)، كاسم لحقل اشتراه الكهنة اليهود بثمن خيانة يهوذا الأسخريوطي الذي ردّه إليهم بعد ندمه، فجعلوا الحقل مقبرة للغرباء. كما أن وجود سارقيْن مصلوبين على جانبي المسيح يتنافى مع ما ذكره ابن حزم من أن المكان لم يكن مخصّصاً للصلب، انظر: متى (27: 38)، مرقس (15: 27). وأقرب نص إلى ما ذهب إليه ابن حزم هو ما جاء في يوحنا (19: 41 ـ 42): «وكان في الموضع الذي صُلب فيه بستان، وفي البستان قبر جديد لم يكن قد وضع فيه أحد. وكان القبر قريباً فوضعوا فيه يسوع. . . .»، إلا أن هذا النص لا ينسب البستان لفخاري، وينسب الجدة للقبر الذي لم يدفن فيه أحد قبل المسيح، ولا يعني ذلك أن المكان غير مخصص للصلب كما فهم ابن حزم.

تلخيص نص ابن حزم	التحقيق والنقد
ج ـ جو الخوف والكتمان: الذي حفّ بعملية الصلب، مما حدا مريم المجدلانية (المجدلية) على ألا تقترب من مكان الصلب وتكتفي بالرؤية من بعيد. كما أن الحواريين كانوا خائفين على أنفسهم، وكانوا غائبين عن مشهد الصلب. وجعل الخوف شمعون الصفا ينكر معرفته للمسيح.	ذكر كلٌّ من متى (27: 55 ـ 56)، مرقس (15: 40 ـ 41)، لوقا (23: 49) أن مريم المجدلية كانت تنظر من بعيد إلى المسيح مصلوباً، رفقة نسوة أخريات اختلف في تحديد هوياتهن. وانفرد يوحنا (19: 25) بأن مريم المجدلية كانت واقفة عند الصليب رفقة أم المسيح وأختها مريم زوجة كلوبا، وكان المسيح يخاطب أمه وتلميذه (19: 26 ـ 27)، مما يعني أنهما كانا قريبين من المسيح.
	هذه الملاحظة مستنبطة من المسكوت عنه في الأناجيل، إذ لم تذكر شيئاً عن الحواريين الاثني عشر منذ إلقاء القبض على المسيح، ولم يستأنف الحديث عنهم إلا بعد قيامته من قبره. مما يعني أنهم كانوا غائبين عن الصلب وما سبقه من محاكمات. بل إن الذي قام بدفن المسيح ـ وهو يوسف من الرامة ـ لم يكن من الاثني عشر. ذكر متى (27: 57 ـ 60) ويوحنا (19: 38 ـ 42) أنه كان تلميذاً للمسيح، وأضاف يوحنا: «يخفي أمره خوفاً من اليهود»، مما يدعم كلام ابن حزم عن الخوف الذي كان يخيّم على الناس. وذكر مرقس (15: 42 ـ 46)، ولوقا (23: 50 ـ 54) أنه كان عضواً في المجلس (مجلس اليهود الأعلى) وكان ينتظر ملكوت الله. وبعبارة مرقس «فحملته الجرأة على أن يدخل إلى بيلاطس ويطلب جثمان يسوع». هذا الخوف نفسه هو الذي منع التلاميذ المقرّبين من المسيح من الاقتراب من معلّمهم وهو يحاكم ويُصلب، بل تخلوا حتى عن دفنه خوفاً على أنفسهم. يدعى شمعون الصفا في الأناجيل سمعان بطرس، وبطرس كلمة يونانية πετρος تعني الصخر أو الصفا. ورد خبر إنكار بطرس للمسيح في: متى (26: 69 ـ 75). مرقس (14: 66 ـ 72)، لوقا (22: 55 ـ 62)، يوحنا (18: 15 ـ 18، 25 ـ 27). واسم الكاهن اليهودي الذي أنكر أمامه بطرس هو «قيافا» وليس «قيقان» كما جاء في (الفصل، ج1، ص 124)، ويبدو أن ذلك تصحيف لـ«قيفان» وهو نقل حرفي لاسم καϊάφας في صيغة المفعول به καϊάφαν. عن الاختلافات بين الروايات الإنجيلية حول إنكار بطرس معرفته للمسيح، انظر: (الفصل، ج2، ص 121 ـ 123).

تلخيص نص ابن حزم	التحقيق والنقد
د ـ قبول الشُّرَط الرشوة: على أن يدّعوا أن أصحاب المسيح قد سرقوا جثته. ومن ثبت عليه الكذب مرة، يجوز منه تكراره. لذا لا يستبعد أن يكون هؤلاء الشرط قد كذبوا أيضاً بشأن هوية الشخص المصلوب مقابل المال.	انفرد متى (28: 11 ـ 15) بذكر رشوة الكهنة اليهود لرجال الحرس أو الجنود من قبل الكهنة اليهود بعد اكتشاف القبر فارغاً واختفاء جسد المسيح، على أن يقولوا أن أصحابه قد سرقوه.

في (أ، ب، ج) أراد ابن حزم ـ من منطلق فهمه للأناجيل ـ أن يبيّن أن الظروف المحيطة بالصلب لم تكن تسمح بأن يشهده جمع غفير من الناس، وهي الفئة الثانية من «الكافة».

وفي (د) استعمل ابن حزم أسلوب التشكيك لكي يفسح المجال لإمكانية التواطؤ على الكذب، مما يتنافى ـ حسب معاييره في قبول النصوص ـ وشرط قبول نقل الفئة الأولى من «الكافة». وإن كان استنتاجه في الحقيقة لا يتعلق بتلاميذ المسيح ورواة خبر الصلب محل النقد، بل بأعدائهم من الكهنة اليهود والجنود الرومان.

ثم طرح ابن حزم القصة البديلة من وجهة نظره للصلب المتمثلة في أن الذين ادّعَوا شهودهم صلب المسيح، قد صلبوا في الواقع شخصاً آخر، ودفنوه في سرية تامة وعجلة من أمرهم، ثم كذبوا على عامة الناس وشبهوا عليهم الأمر مدّعين أن المصلوب هو المسيح نفسه، انسجاماً وظاهر الآية: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: 157].

ويرى ابن حزم أن الكذب ليس بدعاً في تاريخ اليهود والنصارى فهذه أسفار العهد القديم مليئة بالكذب على أنبياء الله، وقد فضح القرآن الكريم هذه الافتراءات كما فضح كذبة الصلب[64]. والتاريخ أيضاً مليء بالمؤامرات

(64) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 126.

والشائعات التي اشتهرت بين الناس حتى ظنوها الحقيقة التي لا مراء فيها، إلى حين انكشاف ما كان خافياً. مثل أكذوبة دفن المؤيد هشام بن الحكم المستنصر الخليفة الأموي بالأندلس، وقد شهد ابن حزم ووالده هذه الجنازة المزيفة سنة 399هـ/ 1009م[65].

د ـ تفسير ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾

نفى ابن حزم وقوع «التشبيه» الوارد في الآية على حواس الناس، لأن إحالة الطبائع وتعطيل الحواس لا يكونان إلا بمعجزة من الله تعالى أتى بخصوصها نص صحيح صريح، مثلما ورد بشأن خروج النبي ﷺ من بيته ليلة الهجرة أمام أنظار «مِائة رجل من قريش»[66] عُطّلت حواسهم فلم يتفطنوا له.

ويسوّغ ابن حزم موقفه هذا من الناحية العقلية، بأنه لو أمكن التشبيه على الحواس السليمة وتعطيلها «لبطلت النبوات كلها. . . [و] لبطلت الحقائق كلها، ولأمكن أن يكون كل واحد منا يُشبَّه عليه فيما يأكل ويلبس، فيمن يجالس، وفي حيث هو فلعله نائم أو مشبّه على حواسه. وفي هذا خروج إلى السخف، وقول السفسطائية والحماقة»[67].

وابن حزم هنا منسجم مع ذاته، إذ يولي أهمية خاصة للحس في منظومته الفكرية كأحد المقدّمات الأساسية في البرهان والجدل كليهما. كما أنه قد سبق له أن رفض كل الاستدلالات الظنية في اللغة والفقه والكلام، فالدين ليس مجالاً للظنون والتخمينات، ولا سبيل ـ وفق هذا المنطق ـ لافتراض وجود معجزات بلا دليل ثابت عليها.

هكذا ردّ ابن حزم ردّاً مباشراً على القول بحدوث معجزات جعلت حواس الناس ترى ما ليس بواقع، فظنّوا أن المسيح صُلب وهو لم يصلب. إلا أن هذا الرد يمكن اعتباره ـ في نفس الوقت ـ ردّاً غير مباشر على التفسير الشائع للآية

---

(65) المرجع السابق، ج1، ص124 ـ 125.
(66) المرجع السابق، ج1، ص 125.
(67) المرجع السابق، ج1، ص 124.

الكريمة بأن الله تعالى ألقى شبه المسيح على أحد تلامذته (أو كلهم)، فأوقعت شدة «الشَّبَه» في «الشُّبْهة» والالتباس، فصلب «شبيه المسيح» بدلاً منه [68]. والجامع بين الحالتين هو ادعاء وقوع معجزة سواء على حواس الناس أم على شبيه المسيح. ومثل هذا الادعاء مرفوض عند ابن حزم، لأنه ينسب إلى الله فعلاً لم تثبت نسبته إليه سبحانه.

أما القصة البديلة عند ابن حزم، فعلى الرغم من افتقارها إلى الدليل النصي، لأن الآية لم تذكر التفاصيل، فهي خالية من ادعاء وقوع معجزة، وهذا أمر هام. كما أنها محاولة لاستقراء النصوص النصرانيّة قصد التشكيك في المستند النصي الوحيد لدى القائلين بوقوع الصلب، والخروج من هذا المستند نفسه بفرضيات تدعم الرأي المقابل [69].

ولمزيد فهم موقف ابن حزم يمكن مقارنته بالتفسير الشائع من ناحيتين:

---

(68) انظر مثلاً التفاسير الآتية: 1 ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: محمود محمد شاكر، مراجعة وتخريج: أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ج 9، ص367 ـ 376. كل الروايات التي ذكرها الطبري تقول بإلقاء شبه المسيح على غيره، مع اختلاف فيما بينها في تحديد هوية الشبيه/ الشبيهين بالمسيح. 2 ـ الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: مصطفى حسين أحمد. ط1، القاهرة: مطبعة الاستقامة. 1365هـ/ 1946م، ج1، ص 587. حيث ذكر روايتين مختلفتين حول من أُلقي عليه شبه المسيح. 3 ـ الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**. ط1، القاهرة: نشر عبد الرحمن محمد، 1357هـ/ 1938م، ج11، ص99 ـ 100. يؤكد الرازي تعميم رد ابن حزم ليشمل القائلين بإلقاء شبه المسيح على غيره. إذ أورد رداً على هذا القول قريبا في فحواه من كلام ابن حزم من دون نسبته إلى أحد بعينه، ثم أتى الرازي بتفسير لحادثة الصلب يتطابق مع ما ذكره ابن حزم، ونسبه إلى «كثير من المتكلمين»، (ص 100). ثم ذكر وجهات النظر المختلفة حول من ألقي عليه شبه المسيح، معلقاً عليها بقوله: «وهذه الوجوه متعارضة متدافعة، والله أعلم بحقائق الأمور»، (ص 100).

(69) تعد محاولة ابن حزم لنقد خبر الصلب أقرب إلى نصوص المسيحية من محاولة القاضي عبد الجبار في: **تثبيت دلائل النبوة**، مرجع سابق، ج1، ص137 ـ 141. حيث نسب نصاً مطوّلاً إلى الأناجيل محل الشاهد منه غير موجود بها، إذا جاء فيه أن المصلوب شخص غير المسيح، لم يلق عليه الشبه، ولكن دلّ عليه يهوذا سرخوطا (الأسخريوطي) اليهود والأعوان مستغلاً جهلهم بالمسيح. إلا أن القاضي عبد الجبار في: **المغني**، مرجع سابق، =

فمن الناحية اللغوية، استفاد القائلون بإلقاء شبه المسيح على غيره - في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ - من العلاقة الاشتقاقية بين كلمتي «شَبَه» و «شُبْهة» فشدة الشبه توقع في الشبهة، فمعنى الشبهة هو «أن لا يميّز أحد الشيئين من الآخر لما بينهما من التشابه...»[70]. أما ابن حزم فقد اختار معنى الشبهة فقط في فهم الآية، انطلاقاً من قرينة عقدية لا لغوية. وإذا أُريد إعمال المعنيين في فهم رأي ابن حزم بدل إهمال أحدهما، فيمكن أن يقال: «ليس ثمة شبيه بعيسى، ولكن الكذب في خبره شبيه بالصدق»[71]، وبذلك وقعت الشبهة.

أما من الناحية المذهبية والعقدية، فيرجع تباين المواقف إلى الاختلاف حول «مفهوم المعجزة وزمانها». وفي هذا الصدد، يمكن تقسيم الفريق المقابل لابن حزم قسمين:

- قسم سوّغ وقوع معجزة إلقاء شبه عيسى على غيره بأن «الزمان كان زمان نبي يجوز نقض العادة فيه ويكون معجزاً لذلك النبي»[72]، مثلما قال القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت 415هـ/ 1025م)، الذي يرفض الكرامات ويحصر حصول خوارق العادات ضمن دائرة النبوة وحدها.
- وقسم جوّز حدوث الخوارق والكرامات في كل زمان، لا تطرح المسألة لديهم أي إشكال.

= ج5، ص143 - 144، لا يستبعد إلقاء شبه المسيح على الشخص المصلوب بدلاً منه، من دون تحديد لهويته. يبدو أن ابن حزم - بالرغم من النقائص التي يحتويها نقده - قد اطلع اطّلاعا مباشراً على النصوص المسيحية، فلم يقع أسير النقول الوسيطة مثل القاضي عبد الجبار.

(70) الأصبهاني، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**. استانبول: دار قهرمان، 1986م، ص 373.

(71) ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، ج6، ص 21. حيث قابل بين الرأيين المذكورين أعلاه من الناحية البيانية، ولم ينص على نسبتهما إلى أصحابهما. وعلّق ابن عاشور على هذا الاختلاف بقوله: «والذي يجب اعتقاده بنص القرآن: أن المسيح لم يُقتل، ولا صلب، وأن الله رفعه إليه ونجّاه من طالبيه، وأما ما عدا ذلك فالأمر فيه محتمل» (ص 22)، فهذا هو الحد الأدنى المتفق عليه.

(72) القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص 143.

أما ابن حزم، فينكر وجود الكرامات جملةً؛ بل هو متشدّد أيضاً في مجال المعجزات، فلا يقبل منها إلا التي ورد بشأنها نص صحيح صريح وفقاً لمعايير خاصة في النقد.

وإذا ما أضفنا إلى كل ما سبق الخلفية التاريخية التي أطّرت فكر ابن حزم، لفهمنا أكثر سر تشدده، فهو منظّر الدولة الأموية الأندلسية وظهيرها الفكري ضد الدولة الفاطمية الإسماعيلية الباطنية التي كان يدعي أئمتها ودعاتها الإتيان بالكرامات والخوارق.

هـ ـ فرض الإيمان بعدم الصلب:

عرض ابن حزم هذه المسألة في الفرع (د) من الشبهة النصرانيّة. ومفادها أن الله قبل أن ينزل القرآن:

- إما فرض على الناس الإقرار بالصلب وهذا يعني الإقرار بالباطل وفق اعتقاد المسلمين.
- وإما فرض إنكار وقوع الصلب، وبالتالي إنكار مصداقية نقل الكواف جملة بما فيها كواف المسلمين.

فبيّن ابن حزم أن القصد من هذه القسمة الشغب والمغالطة لإظهار المسلمين في موقف متناقض، في حين يوجد احتمال ثالث ـ هو الصحيح في نظره ـ يرفع التناقض المزعوم، يتمثل في كون الله لم يفرض شيئاً على الناس ـ قبل نزول القرآن ـ لا بالإيجاب ولا بالسلب[73].

و ـ نبوة الحواريين:

أطلق المسيحيون على تلاميذ المسيح ألقاب «رسل» و«أنبياء»، وإن ظل اللقب الأول خاصاً بالاثني عشر وبولس؛ وأما النبوة، فهي أعم. ترتبط هذه المصطلحات بسياقاتها الكتابية، كقول المسيح لتلاميذه بعد القيامة: «فاذهبوا

---

(73) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 127.

وتلمذوا جميع الأمم، وعمّدوهم باسم الآب والابن والروح القدس»، متى (28: 19)، فهم بهذا المعنى رسل المسيح إلى العالم. هذا بالإضافة إلى العنصرة، وهي امتلاء التلاميذ بالروح القدس بعد صعود المسيح ونطقهم بلغات لم يكونوا يعرفونها، أعمال الرسل (2: 1 ـ 4).

كتابع للرد على الصلب، يحكّم ابن حزم مفهومه الإسلامي للنبوة ليرفض من خلاله نسبة «النبوة» للحواريين، مشيراً إلى أن النبوة لا تثبت إلا بنص صحيح، وأن من اختلق قصة الصلب وغيرها من الأكاذيب هو نفسه الذي نسب النبوة إلى الحواريين. وعلى فرض أنهم قالوا بالصلب فعلاً، فهم كذبة وكفرة ولا تنفعهم صحبتهم للمسيح[74].

وتجدر الملاحظة في ختام رد ابن حزم على الصلب، أن هذا الر د يدلّ على تشابك المعارف والعوامل المذهبية والتاريخية وتساندها وانعكاسها على عمل الناقد، ومدى تأثيرها في تفاصيل النقد وفحواه.

4 ـ الشرائع النصرانيّة:

إن التشريع في المنظور الإسلامي ـ الحزمي من حق الله وحده ومن مقتضيات توحيده، بحيث يعتبر اتخاذ أي مصدر آخر للتشريع شركاً بالله تعالى. ولهذا ألحق ابن حزم نقده للشرائع النصرانيّة بآخر نقده للعقائد.

ومن هذه الزاوية يدين ابن حزم «الشرائع التي يعمل بها الملكيون والنساطرة واليعاقبة والمارونية»[75]، مثل «صلاتهم، وتعظيمهم الأحد، وصيامهم وامتناعهم عن اللحم، ومناكحهم، وأعيادهم، واستباحتهم الخنزير

---

(74) المرجع السابق، ج1، ص 127.

(75) المرجع السابق، ج1، ص 129. وفي النص اضطراب، وتصحيحه كالتالي: «... ومما يعترض به على النصارى، وإن كان ليس برهاناً ضرورياً على جميعهم، لكنه يقرب من فهم كل ذي فهم. لكنه برهان ضروري على كل من تقلّد منهم الشرائع التي يعمل بها الملكيون والنساطرة واليعاقبة والمارونية، قاطع لهم، وينقض عليهم به جميع شرائعهم نقضاً ضرورياً».

والميتة والدم، وترك الختان، وتحريم النكاح على أهل المراتب في دينهم»[76].

ويدل هذا على معرفة ابن حزم - لا فقط بالعقائد النصرانيّة كما مر بنا سابقاً - بل أيضاً بالجوانب العملية والطقسية والاجتماعية، وهذا ما كانت تتيحه البيئة الأندلسية متعددة الديانات.

في هذا الرد، وضع ابن حزم النصارى بين خيارين:

- إما الإيمان بإمكان وجود أنبياء بعد المسيح، فيلزمهم الإيمان بنبوة محمد ﷺ، فإن مثله مثل المسيح عليه السلام نقلت الكواف أعلام نبوتهما.
- وإما أن يقولوا بعدم إمكان النبوة بعد المسيح فتلزمهم نتيجة القياس الآتي:

لا نبوة بعد المسيح

لا شريعة من دون نبي

لا شريعة بعد المسيح

وهي نتيجة تناقض حال النصارى وما هم عليه من شرائع أحدثوها بعد المسيح[77].

وقبل أن نواصل استعراض رد ابن حزم على الشرائع النصرانيّة، يجدر بنا أن نتوقف عند هذا الرد الأخير، لنختبر مدى مطابقة مقدمات القياس لواقع الاعتقاد النصراني. فمعلوم *أن النتيجة لا تكون ملزمة إلا إذا كانت المقدمات مطابقة، فاستعمال القياس في الجدل الغاية منه البدء بمقدمات يرتضيها الخصم* من أجل الوصول إلى نتيجة لا يقر بها أصلاً، فيقتنع بها أو يفحم. وفي هذا الصدد يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

أ - إن النصارى لا يعتبرون المسيح نبياً من أنبياء بني إسرائيل، كما هو في التصوّر الإسلامي، وإن كان قد نُعت بالنبي في الأناجيل[78]، بل هو

---

(76) المرجع السابق، ج1، ص 130. وفي النص «أصل المراتب» وهو خطأ وتصحيحه «أهل المراتب»، وهم رجال الدين المتدرجون في المراتب الكهنوتية.

(77) المرجع السابق، ج1، ص 130.

(78) انظر: **متى** (16: 14)، (21: 11)، **مرقس** (6: 15)، **لوقا** (7: 16، 39)، (24: 19).

عندهم الله الابن متجسّداً، فمقارنته كما فعل ابن حزم بأنبياء قبله أو بعده غير ذات موضوع عند النصارى، لأنها مقارنة بين أشخاص من طبيعة مختلفة.

ب ـ أما الملاحظة الثانية، فهي أن هذه الشرائع قد أتت حصيلة قرارات مجمعية وكنسية، فاكتسبت قداستها من قداسة الكنيسة نفسها التي يرعاها ويهديها الروح القدس. فلا معنى هنا للربط بين «الشريعة» و«النبوة» ـ كما هو الحال في الإسلام ـ وبالتالي فإن المقدمة التي ساقها ابن حزم لا تلزم النصارى، لأنهم بكل بساطة لا يقولون بها.

وهكذا تتضح خطورة اعتماد مرجعيات ومعايير تقييمية لا يعترف بها الآخر مما يحوّل الحوار إلى حوار للصم. والغريب أن ابن حزم ذكر أن هذا الرد كان نتيجة حوار بينه وبين بعض النصارى، حيث قال: «وهي مسألة جرت لنا مع بعضهم»[79]، ولكنه لم يذكر جواب مجادليه، وهل أقنعهم بما كان يحتج به أم لا.

يرى ابن حزم أن تلك الشرائع ليس لها أصل في الأناجيل الأربعة التي فيها أقوال المسيح وأفعاله، بل على العكس من ذلك نجدها تشهد للمسيح بتمسكه بالشريعة اليهودية التي تخلّى عنها النصارى[80]. وقد عاد ابن حزم إلى هذه القضية في ثنايا نقده لأسفار العهد الجديد[81].

هذه هي أهم المحاور التي دار حولها نقد ابن حزم للعقائد النصرانيّة الذي يمكن اعتباره ـ في نفس الوقت ـ نقداً لعلم اللاهوت النصراني، الذي من مهمته صياغة هذه العقائد والدفاع عنها.

يلاحظ أن عمل ابن حزم لم يكن مختلفاً عن سابقيه أو متميزاً عنهم، من

---

(79) المرجع السابق، ج1، ص 129.

(80) المرجع السابق، ج1، ص 130. تناول القاضي عبد الجبار موضوع الشرائع النصرانيّة بمنهجية مقارنة، معتبراً اتخاذ هذه الشرائع إقراراً لما كان عليه الروم قبل تنصرهم؛ فالنصرانيّة هي التي تروّمت في نظره، وليس العكس. انظر: القاضي عبد الجبار. **تثبيت دلائل النبوة**، مرجع سابق، ج1، ص156 ـ 169.

(81) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص45 ـ 47، 115 ـ 132، 202 ـ 203.

حيث محاور النقد وقضاياه المطروحة، بل أيضاً من حيث القضايا غير المطروحة كعقيدة الفداء، التي لم تنل من النقّاد المسلمين ما تستحقه من اهتمام يليق بمركزيتها اللاهوتية لكونها خلاصة تركيبية للعقائد الأخرى من ثالوث واتحاد وتجسّد وصلب[82]. فعلى الرغم من هذا كله، لم يشر إلى هذه العقيدة إلا بعض النقاد لماماً، أما ابن حزم فقد أغفل ذكرها تماماً، حتى عندما تناول بالنقد نصوصاً تتعلق بهذه العقيدة تعلقاً مباشر. فلا يوجد ما يثبت فهم ابن حزم لرمزية نعت المسيح بـ«خروف (حَمَل) الله» وعلاقته بعقيدة الفداء، إذ لا نجد إلا تهكّماً وسخرية من هذه التسمية[83].

ولا يعني هذا أن نقد ابن حزم للعقائد النصرانيّة خِلْوٌ من أية خصوصية، إذ تميز نسبياً بالوضوح مقارنةً بأعمال المتكلّمين كالقاضي عبد الجبار في المغني. كما أبدى ابن حزم التزاماً شديداً بمذهبه ومبادئه. إلا أنه في القليل من ردوده وبحكم ثقافته وتكوينه ـ وربما بطريقة لاشعورية ـ كان يقوم ببعض الإسقاطات من خلفيته الفكرية على عقائد الآخرين، فيفهمها فهما خاصاً غير مطابق لواقعها ثم يرد على أساسه[84].

أما جوانب التميز في عمل ابن حزم، من حيث القضايا المطروحة والمنهج، فسيتم تناولها في الفصلين التاليين من خلال استعراض نقده للنصوص المسيحية.

---

(82) عقيدة الفداء هي أحد أسرار الدين المسيحي، وتعني أن الخلاص يصل إلى البشر في المسيح، الذي بموته على الصليب يحرّرهم كما لو كانوا هم يحتملون العقاب ويؤدون الفدية عن خطاياهم. انظر: مادة «فداء» في: حموي، الأب صبحي اليسوعي. **معجم الإيمان المسيحي**. بيروت: دار المشرق، ط2، 1998.

(83) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص171، 173، 201. عن ردود النقاد المسلمين ـ قبل ابن حزم ـ على عقيدة الفداء، انظر: الشرفي. **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى**، مرجع سابق، ص397 ـ 402.

(84) يرى روجيه أرنالديز أن منهجية ابن حزم «غير إنسانية وخطيرة، إلا أن لها جمال الأشياء العنيدة التي تبقى دائماً في وفاق كامل مع مبادئها». بمعنى أن ابن حزم يحرص على أن يكون منطقياً مع نفسه أكثر من حرصه على فهم الآخرين.
Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez ibn Hazm*, op. cit., pp. 199 - 200.

الفصل الثاني

تعريف النصوص النصرانية وترجمتها

يُعدّ نقد ابن حزم للنصوص الدينية اليهودية والنصرانية أهم ما كتبه في نقد الأديان عموماً، وأبقى أعماله أثراً في هذا المجال. وقد سمح الحجم المتوسط للعهد الجديد[1]، بأن تكون دراسة ابن حزم له أكثر تغطيةً لأسفاره وإحاطةً بقضاياه، وذلك مقارنةً بنقد النصوص اليهودية.

وجدير بالتذكير أن نقد ابن حزم للنصوص الكتابية في «الفصل» أتى في ملحق كبير أُدخل على الخطّة الأصلية للكتاب. ففي هذه الخطة كان نقد النصرانية قبل نقد اليهودية؛ لأن ابن حزم بدأ من الأديان التي اعتبرها الأبعد من الإسلام إلى الأديان الأقرب منه بمنآى عن الترتيب التاريخي، على عكس الملحق الذي نقد فيه النصوص اليهودية أولاً. وقد اتبع هذا البحث الترتيب الأصلي لـ«الفصل» جامعاً بين ما جاء في الخطة الأصلية من نقد للعقائد وما جاء في الملحق من نقد للنصوص.

في البدء يعني هذا الفصل بدراسة تعريف ابن حزم بأسفار العهد الجديد، وهو تعريف تميز بالدقة، ثم يتناول بالتحليل المقارن الترجمة (أو الترجمات) العربية للعهد الجديد المعتمدة عند ابن حزم. وذلك قبل الخوض في الفصل اللاحق في تحليل مضامين النقد.

---

(1) لم يستعمل ابن حزم مصطلحات: الكتاب المقدس، العهد القديم، العهد الجديد... وهي مصطلحات مسيحية وظفت هنا لشهرتها وللاختصار والتسهيل.

أولاً: تعريف أسفار العهد الجديد

يمكن تلخيص تعريف ابن حزم بأسفار العهد الجديد في الجدولين الآتيين:

يمثل الأول منهما التعريف بالأناجيل الأربعة، والثاني التعريف بأعمال الرسل والرسائل[2].

الجدول (1)

الإنجيل	متى	مارقش (مرقس)	لوقا	يوحنا
المؤلف	متى اللاواني تلميذ المسيح.	مارقش الهاروني، تلميذ شمعون الصفا المسمى باطره، وقيل إن هذا الأخير هو الذي ألفه ونسبه إلى تلميذه مارقش.	الطبيب الأنطاكي لوقا تلميذ شمعون باطره.	يوحنا بن سبذاي تلميذ المسيح.
زمان تأليفه	9 سنين بعد رفع المسيح.	بعد 22 عاماً من رفع المسيح.	بعد تأليف مارقش المذكور.	بعد رفع المسيح ببضع وستي سنة
مكان تأليفه	بلد يهوذا بالشام.	بلد أنطاكية من بلاد الروم.	بلدة إقاية.	بلدة أستيه (في «ب» أشنية)
لغته	العبرانية، وترجمه إلى اليونانية يوحنا صاحب الإنجيل الرابع.	اليونانية	اليونانية	اليونانية
وصف مخطوطته	نحو 28 ورقة بخط متوسط.	14 (في أ، ب: 24) ورقة بخط متوسط.	يكون من قدر إنجيل متى.	24 ورقة بخط متوسط

(2) استمد هذان الجدولان من: **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص13 ـ 15. ويرمز بـ(أ) إلى نسخة =

الجدول (2)

الرسائل	الأفركسيس (أعمال الرسل)	الوحي والإعلان (رؤيا يوحنا)	الرسائل القانونيّة السبعة	رسائل بولش (بولس) الخمسة عشر
المؤلف	لوقا الطبيب المذكور (أعلاه).	يوحنا بن سبذاي المذكور (أعلاه).	- ثلاث رسائل ليوحنا بن سبذاي المذكور. - رسالتان لباطره شمعون المذكور. - رسالة واحدة ليعقوب بن يوسف النجار. - وأخرى لأخيه يهوذى بن يوسف.	بولش (بولس) تلميذ شمعون باطر.
المحتوى	أخبار الحواريين (وأخبار صاحبه بولش البنياميني وسيرهم وقتلهم.	وهو كتاب في غاية السخف والركاكة، ذكر فيه ما رأى من الأحلام وإذ أسرى به وخرافات باردة.	في غاية البرد والغثاثة.	مملوءة حمقا ورعونة وكفراً.
وصف مخطوطته	نحو 50 ورقة بخط مجموع.	(لم يذكر شيئاً)	تكون كل رسالة من ورقة إلى ورقتين.	تكون كلها نحو 40 ورقة.

وبالإضافة إلى أسفار العهد الجديد، ذكر ابن حزم كتباً أخرى لها قيمتها

= مطبوعة للفصل، على هامشها **الملل والنحل** للشهرستاني. القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، 1384هـ/ 1964م. أما (ب) فيرمز إلى نسخة مخطوطة للفصل، بمكتبة الأزهر رقم 1451/ 10349 توحيد. ذكر ذلك محققا النسخة المعتمدة في الأطروحة في مقدمتها، ج1، ص31.

الدينية لدى نصارى الأندلس: - كتاب لم يذكر عنوانه، جمعت فيه قرارات المجامع الكنسيّة الكبيرة والصغيرة[3].

- كتاب قوانين دكريد، التي يعمل بها نصارى الأندلس[4].
- كتاب سجلّ به النصارى أخبار شهدائهم[5].

من خلال ما سبق يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

1 - بالنسبة لعناوين الأسفار، تكاد تكون هي نفسها، مع بعض الاختلافات. فابن حزم يكتب مارقش وبولش بدل مرقس وبولس كما هو متداول حالياً. وسمى سفر «أعمال الرسل» بـ«الأفركسيس»، نحتاً من العنوان اليوناني: Πραζεις'Αποστολων. أما «رؤيا يوحنا فسماها «الوحي والإعلان»، وهو ما يتفق ومعنى العنوان اليوناني: 'Αποκαλυψις' Ιωαννοϑ. وسمى الرسائل «السبع الكاثوليكية» بـ«الرسائل القانونية»، وذلك تمييزاً لها من الرسائل التي لاتعترف بها الكنيسة.

2 - أما بالنسبة لعدد الأسفار، فقد زاد ابن حزم رسالةً لبولس، إذ أن عدد رسائل بولس عنده خمس عشرة وليس أربع عشرة كما هو معروف.

3 - بالنسبة لترتيب الأسفار، يلاحظ أن ترتيب ابن حزم لأسفار العهد الجديد - باستثناء الأناجيل الأربعة - مخالف للترتيب الحالي. وفي الحقيقة إن هذا الاختلاف غير ذي بال، لأنه وجدت عدة ترتيبات لرسائل العهد الجديد في تاريخ النصرانية، أقربها إلى ما ذكره ابن حزم الترتيب الذي قام به أثناسيوس أسقف الإسكندرية بمناسبة عيد الفصح سنة 367م[6]، مع

---

(3) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص15. يوجد مخطوط بالمكتبة الأهلية بمدريد يعود إلى سنة 1049م، بعنوان «جميع نواميس الكنيسة والقانون المقدس»، وهو ترجمة عربية لقرارات مجامع طليطلة ورسائل بابوية؛ كحيلة. **تاريخ النصارى في الأندلس**، مرجع سابق، ص125.

(4) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص15.

(5) المرجع السابق، ج2، ص15.

(6) الشرقاوي، محمد عبد الله. **في مقارنة الأديان: بحوث ودراسات**. ط1، القاهرة: دار الهداية، 1406م، ص27 - 32. حيث قارن بين ترتيبات مختلفة لهذه الأسفار.

اختلاف وحيد: وهو أن ابن حزم وضع سفر الوحي والإعلان (رؤيا يوحنا) بعد الأفركسيس (أعمال الرسل)، في حين وضع أثناسيوس رؤيا يوحنا في آخر العهد الجديد مثلما هو متداول اليوم.

4 ـ بالنسبة للمعلومات الواردة حول مؤلفي الأناجيل والرسائل وظروف تأليفها، فيبدو أن ابن حزم قد رجع إلى التاريخ النصراني المتداول آنذاك، والذي يختلف في بعض معطياته عن نتائج الدراسات الكتابية الحديثة، فكل باحث محكوم بمعطيات عصره.

5 ـ من خلال الوصف الدقيق الذي قدمه ابن حزم لمخطوطات العهد الجديد يمكن أن نتساءل: هل تتناسب هذه الأسفار في مخطوطاتها القديمة ـ من حيث الحجم ـ مع ما لدينا حالياً؟

سنقتصر في المقارنة على الأناجيل الأربعة لأن وصف ابن حزم لها كان دقيقاً، بدرجة كافية، لجعل المقارنة ممكنة: فكلها كتبت بنفس الخط (خط متوسط)، وعدد أوراق كل إنجيل معروف.

وتجدر الملاحظة أن عدد أوراق إنجيل مرقس هو أربعة عشر ورقة وليس أربعة وعشرين كما جاء في مخطوطتي الفصل (أ، ب)، فهذا الإنجيل هو أصغر الأناجيل حجماً، ولا يمكن أن يكون حجمه معادلاً لحجم إنجيل يوحنا. كما أن كل النصوص التي استعملها ابن حزم من إنجيل مرقس موجودة حالياً وتمّ تخريجها، مما يضعف احتمال أن يكون حجم إنجيل مرقس الذي اعتمده ابن حزم أكبر من الإنجيل الحالي.

ويمثل الجدول الآتي عدد أوراق كل إنجيل مقارنة بين ما جاء في «الفصل» وما عليه طبعة دار الكتاب المقدس[7] ويرمز لها بـ«ك م»، باعتبار أن الصفحتين يشكلان ورقة. والأرقام في الجدول تمثل أعداد الأوراق.

(7) الكتاب المقدس، أي كتب العهد القديم والعهد الجديد، (تنسب لفان دايك Cornely Van Dyck)، وقد ترجم من اللغات الأصلية، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، وهي ترجمة بروتستانتية تتميز بحرفيتها في معظمها.

الجدول (3)

الإنجيل	متى	مرقس	لوقا	يوحنا	المجموع
الفصل	28	14	28	24	94
ك م	26.5	16.5	28	22	93

يلاحظ في الجدول أن الأعداد متقاربة، مع الأخذ بعين الاعتبار العدد الإجمالي لأوراق الأناجيل الأربعة المتقارب في كلا الطرفين أيضاً.

ومما يدعم كذلك كون العهد الجديد الذي رجع إليه ابن حزم هو نفسه الموجود بين أيدينا اليوم هو أن من بين الـ166 شاهداً استعملهم ابن حزم في نقد العهد الجديد لم يستعص عن التخريج إلا اثنان[8].

ثانياً: الدراسة اللغوية لترجمة «العهد الجديد»

1 ـ مصادر الترجمة:

إن أول سؤال يتبادر إلى الذهن عند مطالعة العدد الكبير من نصوص «العهد الجديد» التي وظّفها ابن حزم في نقده هو: أقام ابن حزم بنفسه بالترجمة؟ أم تراه اعتمد ترجمة أو ترجمات جاهزة؟

إن وجود ترجمة أو ترجمات عربية ـ كلية أو جزئية ـ للعهد الجديد أمر اقتضته الحاجة، وألزمته الظروف الحضارية آنذاك، بحكم استخدام النصارى المستعربين للغة العربية في طقوسهم وصلواتهم.

يُقال إن أول ترجمة قام بها يوحنا (خوان) Juan أسقف إشبيلية في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي. وقيل إنه عرف لدى المسلمين باسم «سعيد أو السيد المطران»، وعاش في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي؛ بل قيل

(8) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص202، نص منسوب إلى يهوذا ويعقوب. وص 204، نص منسوب إلى بولس «في بعض رسائله».

أيضاً إنه وضع تعليقات عربية على الكتاب المقدس ولم يترجمه. وعلى أية حال، فإن عدم وصول هذه الترجمة إلينا يبقي أبواب الاحتمالات مفتوحة، ويسمح للبعض بالتشكيك في وجود هذه الشخصية أصلاً(9).

أما ما حفظه لنا التاريخ من ترجمات أندلسية، فهو قليل في عدده، بسبب الاضطهاد الذي لحق الكنيسة الأندلسية المستعربة وبالثقافة العربية عموماً إثر سقوط الأندلس. فخفّت تدريجياً الحاجة إلى ترجمات عربية، واندثرت معظم مخطوطاتها بحكم عدم الاستعمال وعدم التجديد بالنسخ. وتحتوي المخطوطات المتبقية على ترجمات متفاوتة المقدار من الأناجيل ورسائل بولس، دون غيرها. أما بقية الرسائل، فابن حزم خير من حفظ لنا شذرات منها إلى اليوم(10).

في الحقيقة، يصعب التأريخ لجل هذه المخطوطات، لمعرفة أي منها سابقة لابن حزم أو معاصرة له. والترجمة الوحيدة المنصوص فيها على تاريخها والسابقة لابن حزم، هي ترجمة «إسحاق بن بلشك القرطبي» Isaac de Velasco أو Velasquez التي قام بها سنة 946م.

ومن مميزات هذه الترجمة تأثّرها بالثقافة الإسلامية وجزالة أسلوبها، فهي تفضّل جمال الترجمة على حرفيتها، ومن مظاهر تأثير الثقافة الإسلامية: تسمية الإنجيل بـ«المصحف»، وبدؤه بالبسملة(11).

---

(9) كحيلة. **تاريخ النصارى في الأندلس**، مرجع سابق، ص124.
D. Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozarabes de España*. Madrid: La Real Academia de la Historia, 1897-1903, pp. 320-321. Eugène Tisserant, une feuille Arabo-Latine de l'Epître aux Galates. Extrait de *la Revue Biblique*, Juillet 1910, pp. 4-8. P.S.J. Van Koningsveld, *the Latin-Arabic glossary of the Leiden University library*. Leiden: New Rhine Publishers, 1977, pp. 51-52.
ويرجّح المرجع الأخير أن يوحنا هذا هو Iohannes Hispalensis، الذي ترجم العديد من الكتب العلمية العربية إلى اللاتينية في أواسط القرن الثاني عشر الميلادي، أي بعد ابن حزم.

(10) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص71، 75، 201 ـ 202.
Van Koningsveld, *the Latin-Arabic glossary*, op. cit., p. 54.

(11) كحيلة. **تاريخ النصارى في الأندلس**، مرجع سابق، ص124. =

لهذه الأسباب، ونظراً لقرب هذه الترجمة من ابن حزم تاريخياً وجغرافياً، اعتبرها بعض الباحثين الترجمة المعتمدة لديه، بل ذهب فان كونينغسفلد Van Koningsveld إلى اعتبارها الترجمة الوحيدة التي اطلع عليها ابن حزم مما جعله يعتقد أن كل النصارى مجمعون على نسخة واحدة من العهد الجديد[12]، خلافاً لما هم عليه في الواقع. فلو كان ابن حزم على علم بتعدد نسخ العهد الجديد واختلافاتها، لوظّف ذلك في خدمة أغراضه الجدلية[13]، مثلما فعل مع التوراة[14].

وفي الحقيقة، لا يمكن التأكد تماماً من إطلاع ابن حزم على ترجمة ابن بلشك، وإن كان هذا الأمر غير مستبعد. وفي هذا الصدد يمكن ملاحظة الآتي:

أ - لم يسمّ ابن حزم الإنجيل بالمصحف، بل سمى التوراة بذلك[15]. وفي حدود المعلومات المتوفرة، فإن ابن بلشك ترجم العهد الجديد فقط.

ب - لم يذكر ابن حزم أن الأناجيل تبدأ بالبسملة.

ج - سمى ابن حزم باطّراد بطرس الحواري بـ«باطره» أو «شمعون الصفا». مع العلم أن «الصفا» (الصخر) هي ترجمة لكلمة بطرس اليونانية *πετρος* أما ابن بلشك فيسميه «بيطر».

د - لا يزال الغموض يلف شخصية ابن بلشك وأصول ترجمته، على الرغم مما يروج عن اعتماده أصلاً لاتينياً غير الفولغاتا Vulgate والفولغاتا هي الترجمة الشائعة التي قام بها جيروم هيرونيمُس Jerome Hieronymus ما بين 390 - 405م، والتي تبناها المجمع التريدنتيني (مجمع ترنت Trent الذي

= Simonet, *Historia de los Mozarabes*, op. cit., p. 752. Tisserant, une feuille Arabo-Latine, op. cit., pp. 8-9. Van Koningsveld, *the Latin-Arabic glossary*, op.cit., p. 55.

(12) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص16.

(13) انظر:

Van Koningsveld, *the Latin-Arabic glossary*, op. cit., p. 55-56.

(14) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص207 - 208، ج2، ص21 - 25.

(15) المرجع السابق، ج1، ص300.

انعقد ما بين سنتي 1545 و1563م ودامت قروناً بعد ابن بلشك، فكان لها تأثير بعيد في سائر الترجمات الغربية اللاحقة.

وتوجد أيضاً مخطوطتان أخريان، أكملهما في حالة رديئة، والثانية عبارة عن ورقة وحيدة مكتوبة على الوجهين في شكل عمودين متقابلين عربي ولاتيني. ويرجح رجوعهما إلى أصل عربي واحد مترجم عن الفولغاتا. وتتميز هذه الترجمة عموماً بحرفيتها وركاكة أسلوبها، وخلوها من التأثيرات الإسلامية.

وقد اختلفت الأنظار في التأريخ لهذه الترجمة، فمن الباحثين من قال إنها كانت متداولة قرناً قبل ترجمة ابن بلشك، التي تعدّ ـ حسب هذا الرأي ـ تطويراً للأولى نتيجة تقدّم حركة الاستعراب بين نصارى الأندلس. وثمة رأي آخر، يقول إن ترجمة ابن بلشك هي الأسبق، وإن الترجمة الأخرى هي محاولة للعودة إلى حرفية الفولغاتا، لتنقية الأسفار المقدسة من التأثيرات العربية الإسلامية إثر التراجع الإسلامي في الأندلس[16].

وعلى الرغم من أنه من المستبعد أن تكون هذه الترجمة مجهولة الصاحب هي الترجمة المعتمدة عند ابن حزم، لاختلافهما في الأسلوب وفي الخلفية الثقافية عموماً، إلا أنه توجد بعض القسمات المشتركة بينهما: كتسمية بولس بـ«بولش» حسب النطق الأسباني. وتسمية الجزء من الإنجيل أو الرسالة بـ«الباب» بدل الإصحاح كما هو متداول حالياً.

وعلى أية حال، ظلت الاحتمالات الرائجة حول مصادر الترجمة عند ابن حزم ضمن دائرة الترجمة من اللغة اللاتينية، باعتبارها اللغة الدينية للكنيسة الغربية (الرومانية)، التي ينضوي تحتها نصارى الأندلس. وبقي احتمال آخر لم يطرح ولم يناقشه أحد، وهو: لماذا لا يكون ابن حزم مترجم نصوصه؟ ولماذا لا تكون اللغة اليونانية اللغة المترجم منها إلى العربية؟ فثمة قرائن تجعل من هذا الطرح أمراً مسوّغاً:

---

(16) انظر:

Tisserant, une feuille Arabo-Latin, op. cit., pp. 1-23. Van Koningsveld, *the Latin-Arabic glossary*, op. cit., p. 56.

أ ـ ذكر ابن حزم أن اللغة اليونانية هي لغة أسفار العهد الجديد، وأن اللغة الأصلية لإنجيل متى هي العبرانية، وأن الذي ترجمه إلى اليونانية هو يوحنا صاحب الإنجيل الرابع. ولم يشر ابن حزم مطلقاً إلى ترجمة لاتينية أو عربية في ثنايا تعريفه بأسفار العهد الجديد وطيلة نقده لها. هذا مع العلم، أن الوصف الدقيق لهذه الأسفار ـ من حيث عدد أوراقها ونوعية خطها[17] ـ يدلّ على أن ابن حزم كان يمسك بها بين يديه فعلاً.

ب ـ توجه ابن حزم بالنقد إلى الترجمة السبعينية اليونانية للعهد القديم Septuagint التي يعتمدها النصارى، ذاكراً بعض التفاصيل عن أصلها وظروف كتابتها[18]، ولم يذكر على الإطلاق الفولغاتا اللاتينية، التي اتخذت من السبعينية أصلاً لها.

ج ـ صحيح أن اللغة اللاتينية كانت لها مكانة خاصة لدى نصارى الأندلس والكنيسة الغربية. ولكن هذا لا يعني غياب الأصول اليونانية وعدم تداولها. وخصوصاً أن الترجمات اللاتينية كانت متعددة ومختلفة، وذلك قبل أن يقع اختيار المجمع التريدنتيني ـ قروناً بعد ابن حزم ـ على الفولغاتا لتكون «الكتاب المقدس للكنيسة الكاثوليكية المعصوم للإيمان والأعمال»[19]، دونما رفض للغتين الأصليتين للكتاب المقدس: العبرية للعهد القديم، واليونانية للعهد الجديد.

د ـ خالف ابن حزم ـ في كتابه «التقريب لحد المنطق» ـ أرسطو في بعض القضايا المنطقية، مستنداً إلى الاختلاف بين اللغتين العربية واليونانية وانعكاساته على المنطق[20]. مما يوحي بعلم ابن حزم بأسرار اللغة

---

(17) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص13 ـ 15.

(18) المرجع السابق، ج1، ص299، ج2، ص21 ـ 25.

(19) يوسف، القس صموئيل. **المدخل إلى العهد القديم**. ط1، القاهرة، دار الثقافة، 1993م، ص77.

(20) حقق هذا الكتاب: إحسان عباس، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، وقد أشار ابن حزم صراحة إلى الاختلافات بين اللغتين العربية واليونانية، ص181 ـ 182. كما أشار إلى اللغة «اللطينية»، ص109 ـ 110. وأشار إلى اختلاف اللغات من دون تحديد، ص171، 194.

اليونانية. ولقد حاول تبيئة المنطق اليوناني وتكييفه ضمن الثقافة العربية الإسلامية، لذا كانت بقية عنوان الكتاب: «...والمدخل إليه (أي المنطق) بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية». فكانت قراءة ابن حزم للمنطق الأرسطي قراءة موجَّهة ناقدة، مثل قراءته لنصوص العهد الجديد. إلا أن النقد في «التقريب» كانت غايته إدماج المنطق في الثقافة الإسلامية لا دحضه والرد عليه.

وسيتدعم هذا الاتجاه في البحث عن مصادر الترجمة عند ابن حزم، من خلال دراسة هذه الترجمة دراسة تحليلية مقارنة تبرز خصائصها ومميزاتها.

2 ـ خصائص الترجمة:

انعقدت المقارنة في الصفحات الآتية بين أطراف ثلاثة:

1 ـ نصوص العهد الجديد الواردة في «الفصل»، الكتاب النقدي الأساسي لابن حزم.

2 ـ الترجمات العربية الحديثة للعهد الجديد، وبصفة خاصة الترجمة البروتستانتية لدار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، التي تتميز عموماً بحرفيتها. وترجع هذه الترجمات إلى الأصول اليونانية[21].

3 ـ الأصول اليونانية، عن طريق تحقيق هام قامت به عدة مؤسسات نصرانية متخصصة، ويحظى بتقدير واسع في الأوساط الدينية والعلمية، وقد اعتمد هذا التحقيق عدداً كبيراً من البرديات والمخطوطات اليونانية، والترجمات القديمة إلى اللغات: اللاتينية والسريانية والقبطية والقوطية

---

(21) الترجمة البروتستانتية (تنسب لفان دايك Cornely Van Dyck)، وهي الأوسع انتشاراً والمعتمدة في هذا البحث. أما الترجمات الأخرى فيُنصّ عليها عند الرجوع إليها: الترجمة القبطية التي صدرت في شكل كتب مستقلة مع تفسير لها كـ: الإنجيل للقديس متى الخ... وأشرفت على الترجمة لجنة شكّلها قداسة البابا كيرلس السادس بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية في كل أفريقيا والشرق. نشر دار المعارف بالقاهرة (د.ت). بالإضافة إلى الترجمة الكاثوليكية التي قام بها بعض الآباء اليسوعيين: **الكتاب المقدس**، ط6، بيروت: دار المشرق، 2000 م.

والأرمنية والحبشية والجورجية والنوبية. احتوى بعضها على كل الأسفار، إلا أن جلها نسخ جزئية. ويعود أقدمها إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديين. وبهوامش التحقيق الفروق الموجودة بين هذه الأصول[22].

وتفيد هذه المقارنة ثلاثية الأطراف في معرفة القيمة المتبقية لنقد ابن حزم لنصوص العهد الجديد، ومدى انطباق نقده هذا على النصوص الأصلية والترجمات المتداولة حالياً. كما تسمح المقارنة بقياس مساحة اجتهاد المترجم، من دون الرجوع إلى ترجمات وسيطة، تختلف حولها الآراء ولا يمكن الفصل فيما بينها، كما استطاعت هذه المقارنة إبراز بعض معالم شخصية المترجم وثقافته وأهدافه.

يمكن تصنيف الاختلافات بين أطراف المقارنة إلى الأصناف الآتية:

أ ـ الكلمات المترادفة في اللغة العربية:

إن قسماً هاماً من الاختلافات يرجع إلى ظاهرة الترادف في اللغة العربية. ويتضح ذلك عند المقارنة بين ترجمة «الفصل» والترجمات العربية الأخرى. فللمترجم حرية اختيار الكلمات التي يراها أنسب للتعبير عن مضمون النص

---

(22) انظر:

The Greek New Testament, edited by: Kurt Aland and others, in cooperation with the Institute for New Testament textual research, Münster/Westphalia, 3rd Ed. (Corrected), Stuttgart (Germany): United Bible Societies, 1985.

ومن مميزات هذا التحقيق غير المتوفرة في الترجمات المتداولة للعهد الجديد، الإشارة إلى العبارات المشكوك في نسبتها إلى النصوص الأصلية بوضعها بين معكوفين؛ أما العبارات التي ثبتت إضافتها إلى الأصول في فترات لاحقة فتوضع بين معكوفين مزدوجين.

كما جرى الرجوع إلى العديد من القواميس والمراجع اللغوية مثل: خلف، القس غسّان. **الفهرس العربي لكلمات العهد الجديد اليونانية**. بيروت: دار النشر المعمدانية، 1979. وهو فهرس وقاموس يوناني ـ عربي/عربي ـ يوناني، يحيل إلى أماكن وجود الكلمات اليونانية في العهد الجديد. سلامة، أمين. وعبد السيد، صموئيل كامل. **اللغة اليونانية**. ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1946م. وتمّ الرجوع إلى قاموس يوناني ـ فرنسي، ميزته الأساسية تتبع تطور معاني الكلمات اليونانية عبر العصور:

M. A. Bailly, *Dictionnaire Grec - Français*. Paris: Hachette et Cie, 1899.

الأصلي، وله في غنى اللغة العربية مجال واسع للاختيار. ولا ريب أن للبيئة الثقافية للمترجم دوراً في ترجيحه لبعض المترادفات دون الأخرى، لأنها أكثر تداولاً في اللغة المحكية والمكتوبة في المجتمع الذي يعيش فيه المترجم، فهي لذلك أسهل تداعياً إلى ذهنه، وأقرب منالاً إلى قلمه.

وهذا النوع من الاختلافات ليس له قيمة، ولا يؤثر على مصداقية الترجمة، والأمثلة عليه كثيرة:

لا تحسبوا / لا تظنوا، أتيت / جئت، تبيد/ تزول، الجميع / الكل، تبرأوا / تشفوا، المسمى/ الذي يقال له، جوّاف / أكول، حمارة/ أتان، فلو/ جحش[23]...

ب ـ المعاني المشتركة في اللفظ في اللغة اليونانية:

توجد ألفاظ يونانية تتعدد معانيها وتختلف، وكل مترجم يأخذ من المعاني ما يشاء حسب فهمه للنص، وخلفيته الثقافية والدينية، وغاياته من الترجمة، لذا فإن الاختلافات التي تنشأ عن هذه الظاهرة اللغوية أنواع:

منها اختلافات محايدة، ناجمة عن مجرد اجتهاد المترجم في فهم النص وسياقه، من دون دوافع أو غايات أخرى، انظر الجدول[24]:

---

(23) هذه عينة على سبيل المثال، ويصعب حصر هذا النوع من الاختلافات بين ترجمة «الفصل» وترجمة دار الكتاب المقدس لكثرتها، وهي من نوع الاختلافات بين هذه الأخيرة وبقية الترجمات العربية المتوفرة بين أيدينا. ملاحظة: ترجمة «الفصل» تذكر أولاً.

(24) هذا الجدول مستمد من: **الفصل**، مرجع سابق، ج2، وأرقام الصفحات مثبتة في العمود الأول؛ أما الكلمات اليونانية فهي في صيغة المتكلم المفرد المضارع للأفعال، وصيغة الفاعل المفرد للأسماء، لأجل تسهيل البحث عنها في القواميس. في حين كتبت الكلمات العربية في الصيغة الواردة بها في **الفصل** وترجمة دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، التي يرمز لها بالحرفين: ك م.

ص	الإنجيل	الكلمة اليونانية	الفصل	ك م
59	متى (10: 23)	'αμην	آمين	حقاً، الحق
121	متى (26: 34)	'αμην	آمين	حقاً، الحق
121	مرقس (14: 30)	'αμην	آمين	حقاً، الحق
135	مرقس (10: 29)	'αμην	آمين	حقاً، الحق
59	مرقس (9: 1)	δύναμις	قوة	قدرة
81	متى (13: 54)	δύναμις	القدرة	القوات
77	متى (12: 39)	πονηρία	السوء	شرير
77	متى (12: 39)	μοιχαλίς	الزنا	فاسق
135	مرقس (10: 30)	αιων	العالم	الدهر
143	لوقا (1: 1)	πληροφορέω	كملت	المتيقنة
165	يوحنا (1: 14)	σάρξ	التحمت، بشراً	جسداً
165	يوحنا (1: 14)	σκηνόω	سكنت	حلّ

ويلاحظ من خلال المثال (δύναμις/ قوة، قدرة) في الجدول، أن كلا المعنيين موجود في «الفصل» في سياقين مختلفين، مما يدل على علم المترجم بهما معاً.

ج ـ إفراغ العهد الجديد من المصطلحات النصرانية:

هنا يتدخل المترجم في «الفصل» ليختار أحد المعاني المشتركة في اللفظ اليوناني الواحد قصدَ توظيفه في الردّ لإيجاد تأويل للنص يخالف التأويل النصراني، ويشاركه في الوقت نفسه في «الشرعية اللغوية» إن صح التعبير، فكلا المعنيين تقبله اللغة اليونانية. مما يعني ضمنياً أن التأويل النصراني ليس بالتأويل الأوحد الذي لا مناص من اتّباعه. وبالمثال يتضح المقال:

أ ـ κύριος: وهي تعني السيد، والرب، والمولى، وصاحب (الشيء)[25]. وقد حرص النصارى على ترجمة هذه الكلمة بـ«الرب» عندما تسند إلى:

1 ـ المسيح باعتباره الله الابن متجسداً[26].

2 ـ أو الله الآب[27].

3 ـ بل ترجمت مرة بـ«الله»[28]، على الرغم من أن اللفظ اليوناني المقابل للفظ الجلالة «الله» هو Θεος وليس κύριος.

وتترجم بـ«السيد»:

1 ـ إذا ما تعلّق الأمر بالمسيح في جانبه الإنساني[29].

2 ـ أو أسندت الكلمة إلى بشر عاديين[30].

وهكذا نرى الصلة الوثيقة بين ترجمة النصوص الدينية والخلفية اللاهوتية للمترجم، فكلمة «الرب» عند المترجم النصراني أليق بمقام الألوهية من كلمة «السيد». أما في «الفصل» فنجد هذه الكلمة تترجم غالباً بـ«السيد»[31]، مما قد يكون ردّاً خفيّاً على النصارى، وتأكيداً ضمنياً على بشرية المسيح، وعلى افتقار

---

(25) وهي تقابل في العبرية אדון ، وفي الإنكليزية Lord وفي الفرنسية Seigneur.

(26) وردت لفظة κύριος أكثر من سبعمائة مرة في العهد الجديد، لذا اقتصر على ذكر الأمثلة فقط دون الحصر، فمثلاً ترجمت بالرب في سياق وصف المسيح في **متى** (22: 43 ـ 45)، **مرقس** (16: 19)، **لوقا** (2: 11)، **يوحنا** (20: 18، 20، 25، 28)... ويلاحظ أن هذه اللفظة كثر وصف المسيح بها في إنجيل يوحنا، وبصفة دائمة تقريباً في أعمال الرسل والرسائل.

(27) انظر مثلاً **متى** (1: 24)، **مرقس** (12: 29 ـ 30)، **لوقا** (1: 6)، **يوحنا** (12: 13)...

(28) انظر: أعمال الرسل (13: 10) في وصف الله (الآب). في ترجمة دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط. وقد تلافت هذا الخطأ الترجمة الكاثوليكية اليسوعية.

(29) وأيضاً عندما يكون مخاطِب المسيح جاهلاً بحقيقته أو غافلاً عنها. انظر مثلاً: **متى** (8: 25)، (20: 31)، **مرقس** (7: 28)، **يوحنا** (4: 11، 15)...

(30) انظر مثلاً: **متى** (27: 63)، (24: 45 ـ 46، 48، 50)، **لوقا** (12: 36)، **يوحنا** (12: 21)...

(31) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص35، 42، 93، 103، 128... والنصوص =

العقائد النصرانية إلى النصوص القطعية الدلالة.

ب ـ ἐκκλησία': وهي تعني لدى قدماء اليونان المحفل، أو مجلس الشعب، أو مجلس أعيان المدينة، أو مجلس الجند والمحاربين. مما يدلّ على أن لهذا المحفل أو المجلس سلطة سياسية أو حربية حسب طبيعة أفراده. وتطلق هذه الكلمة على أعضاء المجلس، وعلى مكان اجتماعهم أيضاً.

أما في العهد الجديد، فيقصد بها مجموعة المؤمنين الذين آمنوا بالمسيح وبصفة خاصة تلاميذه والمؤمنين به في بواكير تاريخ النصرانية. ثم نُحتت من اللفظ اليوناني كلمة «كنيسة»، وهي المؤسسة الدينية النصرانية، وتطلق على رجال الدين وعلى البناء ذاته.

أما في «الفصل» فترجمت بـ«الجماعة».[32] وهي كلمة أليفة لدى المسلمين، وذات دلالات عميقة في الثقافة الإسلامية. فهي تفيد الإجماع ووحدة الصف والكلمة والصراط المستقيم والنهج القويم، والخروج عنها رديف للزيغ والضلال والانحراف عن الجادة.

ضمن التوجّه الجدلي لـ«الفصل»، تخدم الترجمة المختارة عدة أغراض: فهي من ناحية منسجمة مع سياق النص الإنجيلي وتجعله أقرب إلى فهم القارئ المسلم، فالمسيح ينعت تلاميذه وأتباعه بـ«الجماعة» والخارج عنها «بمنزلة المجوسي والمستخرج»[33]. ومن ناحية ثانية، تربط هذه الكلمة الصلة بين المسيح وأصحابه والإسلام، باعتبارهم حلقة من حلقات تاريخه الطويل، ويمثلون «الجماعة المسلمة» في عصرها. وذلك في مقابل الكنيسة النصرانية التي تفتقد إلى الشرعية في نظر الناقد المسلم.

لا يمكن الجزم أن المترجم كان يقصد كل هذه المعاني، إلا أن ذلك غير

= الإنجيلية المذكورة على الترتيب: **متى** (4: 10)، **لوقا** (5: 8)، **متى** (16: 22)، (18: 22)، (18: 21).. مع الملاحظة أنه في بعض هذه الحالات أطلق لفظ «السيد» على الله تعالى. وفي حالة نادرة أطلق لفظ «الرب» على المسيح.

(32) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص103، **متى** (18: 17).

(33) المرجع السابق، ج2، ص103.

مستبعد لانسجامه وفحوى النقد وتوجّهاته. ولاشك في أن المترجم كان ينطلق - بوعي أو بغير وعي - من خلفية ثقافية إسلامية.

ج - κηρύσσω: ومعناها ينادي مبشّراً أو منذراً. ثم صارت تعني لدى النصارى التبشير بالخلاص على يد الرب يسوع الفادي[34]. وعرّبت بـ: كرز، يكرز، كارز... لتمييز المعنى الاصطلاحي للكلمة عن معناها اللغوي الأصلي.

أما في «الفصل» فترجمت بمعناها اللغوي، حيث جاء على لسان المسيح: «وبشّروا جميع الخلائق بالإنجيل»[35]. وعند ابن حزم «الإنجيل» الوارد في النص هو الإنجيل الموحى به من عند الله على المسيح، الذي أمر أتباعه بالدعوى إليه والتبشير به. أما النصارى فهم لا يعترفون إلا بالأناجيل الأربعة، ويعتبرون الإنجيل في النص هو البشارة بالخلاص بالمسيح الذي صُلب فداءً لخطايا البشر.

د - λόγου: من معانيها كلمة، كلام، قول، حديث، خبر، حكاية... وهي في اللاهوت النصراني: أقنوم الله الابن المتّحد بيسوع المسيح. ولتمييز المعنى الاصطلاحي من المعنى الأصلي ذُكّرت الكلمة كما جاء في مقدمة إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة»[36].

---

(34) انظر: مجموعة من المؤلفين. **معجم اللاهوت الكتابي**، أشرف على الترجمة: نيافة المطران أنطونيوس نجيب. ط2، بيروت: دار المشرق، 1988م، ص657 - 660.

(35) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص139. **مرقس** (16: 15).

(36) **يوحنا** (1: 1). ووردت «الكلمة» بشأن المسيح مذكّرة في الآية القرآنية: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: 45]. ووردت مؤنّثة في: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ [النساء: 171]. وسبب التذكير في الآية الأولى قد يكون لاعتبار «الكلمة» مؤنثاً معنوياً (في مقابل المؤنث الحقيقي) يجوز تذكيره أو تأنيثه. وقد يرجع الضمير في «اسمه» إلى ما بعده وهو المسيح وذلك عكس القاعدة النحوية، علماً أن علم النحو متأخّر عن القرآن. أما تذكير «الكلمة» في الفكر المسيحي العربي فلا يخلو من دلالة لاهوتية، ولعله يرجع أيضاً لكون لفظة «لوغوس» λόγος مذكّرة في اللغة اليونانية.

أما ابن حزم فيتركها مؤنثة. ووظفها بمعناها الاصطلاحي من باب النقد، ما دام لا يوجد ما يصرف الكلمة إلى معناها اللغوي[37].

وفي مرة واحدة استخدم المترجم معناها اللغوي وأفرغ بذلك النص من بعده اللاهوتي. فلوقا يسمّي المؤمنين الذين عايشوا المسيح ونقلوا للناس أخباره وحياته، بـ«خدّام الكلمة»، والكلمة هنا يفهمها النصارى بأنها المسيح نفسه، أما في «الفصل» فقد ترجمت العبارة بـ«حملة الحديث»[38]. ولاشك أن للخلفية الثقافية الإسلامية للمترجم دوراً في اختياره لهذه الترجمة، فكما كان للرسول محمد ﷺ صحابة نقلوا أحاديثه وسنته كذلك كان للمسيح عليه السلام تلاميذ وحواريون حملوا أقواله إلى الناس.

من خلال الأمثلة السابقة يتّضح أن المترجم لم يلتزم بالمصطلحات النصرانية، بل تحاشاها كي يفسح المجال لقراءة جديدة للعهد الجديد غير محكومة بالنظرة اللاهوتية النصرانية، ولكي يوجِد تأويلاً موازياً للتأويل النصراني، يستقي مشروعيته من لغة العهد الجديد.

د ـ أثر الثقافة الإسلامية:

لا شك في أنه يوجد في بعض الأمثلة سالفة الذكر أثر لثقافة المترجم، إلا أنه يغلب عليها جانب إفراغ النص من مصطلحات النصرانية، وفي الواقع ما هذا التقسيم إلا عمل إجرائي. وهذه جملة أخرى من الأمثلة التي تبرز أكثر الثقافة الإسلامية في ترجمة «الفصل».

أ ـ إن الفقه يحتل مكانة بارزة في تاريخ الفكر الإسلامي، ولاسيّما عند فقيه مجتهد كابن حزم، فلا عجب أن نجد أثراً للنظرة الفقهية في ترجمة «الفصل». انظر مثلاً هذا النص إذ جاء على لسان المسيح مخاطباً حوارييه[39]:

---

(37) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، 161، 165. **يوحنا** (1: 1، 14) على الترتيب.

(38) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص143. **لوقا** (1: 2).

(39) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص46 ـ 47. **متى** (18: 18).

الفصل	ك م
كل ما **حرّمتموه** على الأرض يكون **محرَّماً** في السماء، وكل ما **حلَّلتموه** على الأرض يكون **محلَّلاً** في السماء.	كل ما **تربطونه** على الأرض يكون **مربوطاً** في السماء، وكل ما **تحلّونه** على الأرض يكون **محلولاً** في السماء.

بالمقارنة بين الترجمتين، نلاحظ التناظر بين الربط والتحريم من ناحية، وبين الحل والتحليل من ناحية ثانية. فهل تقبل ذلك اللغة اليونانية؟

فعل λύω معناه أفكّ وأحلّ. وقد استخدم فعلاً بمعنى تشريعي في العهد الجديد، وهو أنقض (وصايا الرب)[40]، فوصايا الرب رباط وثيق بين المؤمن والله، وعدم تطبيق هذه الوصايا يعتبر حلاً وفكاً لهذا الرباط.

أما فعل δέω فعلى الرغم من كونه لم يرد بمعنى تشريعي في العهد الجديد، إلا أن معناه العام القريب من مفهوم التحريم والمنع، فهو يعني: أربط، أحزم، أوثق، أحبس، أعيق (من أجل منع كذا)، أكبّل...

ويلاحظ أيضاً أن ترجمة «الفصل» بصيغتها المقربّة للقارئ المسلم (أو المتأثر بالثقافة الإسلامية) تخدم الغرض الجدلي في الكتاب، فهي تظهر أن المسيح قد أعطى الحواريين سلطات تشريعية، هي من اختصاص الله وحده في نظر المسلمين، وهذا في نظر ابن حزم كفرٌ بواح دلّت عليه الآية: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 31].

ب - ترجمت كلمة τελώνης في «الفصل» بـ«المستخرِج»[41] أي جامع الخراج، والخراج مصطلح معروف في الفقه الإسلامي يُقصد به عموماً ضريبة الأرض. أما في الترجمات النصرانية، فترجمت بالعشّار، أي جامع العشر، وهي الضريبة التي فرضها الحاكم الروماني على أهالي الإمبراطورية، فهذه الترجمة ألصق بعصر المسيح، أما الأولى فهي أقرب إلى فهم القارئ المسلم.

(40) انظر: **متى** (5: 19)، **يوحنا** (5: 18)، (7: 23)، (10: 35).

(41) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص73، 103. **متى** (11: 19)، (18: 17) على الترتيب.

ج - كلمة $\nu\acute{o}\mu o\varsigma$ تعني: العرف، والقانون، والشريعة. ويقصد بها بصفة خاصة في العهد الجديد «التوراة». وفي الترجمات النصرانية تترجم كما هي بـ«الناموس» إلا ما ندر. ولاشك في أن لفظ «التوراة» أقرب إلى فهم المترجم (والقارئ) المسلم من لفظ «الناموس» النابع من الثقافة اليونانية، لذا نجد في الفصل «لفظ» التوراة»[42].

هـ - التصرف في الترجمة:

رأينا في العديد من الأمثلة السابقة نوعاً من الاجتهاد في فهم النص وترجمته، ضمن دائرة اللغة اليونانية اللغة الأصيلة للنص. وبمنأىً عن الأغراض الجدلية لهذا العمل، فإنه يجعل النص مفهوماً أكثر لدى القارئ المسلم، ديانةً أو حضارةً.

أما الأمثلة الآتية، فتبرز نوعاً آخر من الاجتهاد في تقريب النص المعرّب وتيسيره للقارئ، ولكن هذه المرة من طريق التصرف في الترجمة مع الالتزام بروح النص، قصد شرح غوامضه أو تحسين أسلوبه وتجنب ركاكة الترجمة الحرفية.

---

(42) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص202. رسالة بولس إلى أهل غلاطية (5: 2 - 3) مع اختلاف في ترتيب الجمل. لفظة «الناموس» ليست غريبة عن التراث الإسلامي، فقد جاءت مثلا على لسان ورقة بن نوفل عندما زاره الرسول برفقة خديجة بعد نزول أول الوحي: (هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى عليه السلام)؛ البخاري. **صحيح البخاري**، حديث 3، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي؛ مسلم. **صحيح مسلم**، حديث 231، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي. ولكن شرّاح الحديث المذكور - حسب النووي - «اتفقوا» أن المقصود بالناموس هو جبريل عليه السلام كما ذكر اشتقاقاً عربياً للكلمة: «(النَّامُوس) بِالنُّونِ وَالسِّينِ الْمُهْمَلَة وَهُوَ جِبْرِيل عليه السلام. قَالَ أَهْل اللُّغَة وَغَرِيب الْحَدِيث: النَّامُوس فِي اللُّغَة صَاحِب سِرّ الْخَيْر، وَالْجَاسُوس صَاحِب سِرّ الشَّرّ. وَيُقَال: نَمَسْت السِّرّ بِفَتْحِ النُّون وَالْمِيم أَنْمِسُهُ بِكَسْرِ الْمِيم نَمْساً أَيْ كَتَمْته، وَنَمَسْت الرَّجُل وَنَامَسْتُهُ سَارَرْته. وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ جِبْرِيل عليه السلام يُسَمَّى النَّامُوس، وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُ الْمُرَاد هُنَا. قَالَ الْهَرَوِيُّ: سُمِّيَ بِذَلِكَ لأَنَّ اللَّه تَعَالَى خَصَّهُ بِالْغَيْبِ وَالْوَحْي». النووي. **شرح صحيح مسلم**، حديث 231، أول ما بدئ به الرسول ﷺ. انظر أيضاً: العسقلاني، ابن حجر. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، حديث 3، اقرأ قال ما أنا بقارئ.

أ - إن الترجمة الحرفية لأحد النصوص، تذكر أن المسيح وجد «مزمّرين» في أحد المآتم. ولاشك في أن الذي لا يعلم أن التزمير علامة الحزن والأسى لدى اليهود في عصر المسيح، لا يفهم المقصود من النص. لهذا استبدلت في «الفصل» كلمة «المزمّرين» بـ«النوائح والبواكي»[43].

ب - جاء في إنجيل يوحنا أن المسيح استشهد بعبارة من مزامير داود (الزبور لدى المسلمين). إلا أن الترجمة الحرفية للنص تحيل إلى الناموس، الذي يقصد به عادة الأسفار الخمسة للتوراة وليس المزامير. وكي لا يحيد ذهن القارئ عن المقصود من النص، ترجمت كلمة الناموس *νόμος* في «الفصل» بـ«الزبور»[44].

ج - استعمل المترجم وحدة لقياس المسافات - معروفة لدى المسلمين - وهي الميل، بدل وحدة أخرى وهي الغلوة *στάδιοι* ذكرت في الأصل اليوناني والترجمات النصرانية. بحيث نجد في «الفصل»: «سبعة أميال ونصف» بدل «ستين غلوة» [45].

د - ونجد في الفصل «الأجرد» بدل «الجمجمة» *κρανίον*، كشرح وتعليل لتسمية مكان صلب المسيح بالجمجمة في الأناجيل الأربعة[46].

هـ - ما أن البلاغة العربية تقتضي استبدال الترجمة الحرفية «فيه شيطان» بـ«مجنون»، و«أمام وجهك» بـ«بين يديك»[47].

و - توجد أيضاً تصرفات أخرى في الترجمة، ليست باستبدال بعض الكلمات ولكن بزيادة بعض العبارات الشارحة المدرجة في النص باعتبارها جزءاً

---

(43) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص55. **متى** (9: 23).

(44) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 193. **يوحنا** (10: 34)، والنص المشار إليه من المزامير (الزبور) هو (82: 6).

(45) الغلوة = 185م، الميل = 1500م. انظر **الفصل**، ج2، ص129 - 130. **لوقا** (24: 13).

(46) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص155. والنص المذكور هو **لوقا** (23: 33). وانظر أيضاً: **متى** (27: 33). **مرقس** (15: 22). **يوحنا** (19: 17).

(47) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص67، 73. **متى** (11: 18)، (11: 10) على الترتيب.

منه. مثل عبارة «يعني نفسه» في هذا النص: «ثم أتاكم ابن الإنسان، **يعني نفسه**»[48].

ز - ويعمد ابن حزم أحياناً إلى اختصار بعض النصوص، أو الاقتصار على محل الشاهد، أو إجمال قصة طويلة. وهذا العمل واضح النسبة إلى ابن حزم، إلا أنه في غالب الأحيان يقتطع النصوص كما هي.

ح - وثمة نمط من الترجمة في «الفصل» أقرب إلى شرح النصوص الغامضة، منه إلى مجرد الرغبة في تجويد العبارة وتحسينها. فنجد مثلاً الترجمة الحرفية الآتية: «جميع الأنبياء والناموس إلى يوحنا تنبأوا»[49]. أما في «الفصل» فنجد: «كل كتاب ونبوة فإن منتهاها إلى يحيى»[50]. وثمة نص آخر ترجمته الحرفية: «لأن جهالة الله أحكم من الناس، وضعف الله أقوى من الناس »[51]. أما في « الفصل» فجاء: «لأن ما كان جهلاً عند الله هو أحكم ما يكون عند الناس، وما هو ضعيف عند الله هو أقوى ما يكون عند الناس»[52].

الحالات المذكورة تنحو عموماً منحى توضيح العبارة وتحسينها بما يرضى الذوق الأدبي العربي، وإن كان لا يمكن الجزم بأنها جميعاً ناجمة عن تصرف المترجم، ما دام لا يوجد دليل يستبعد ذلك مثل اختلاف مخطوطات العهد الجديد.

و - اختلاف المخطوطات اليونانية للعهد الجديد:

يمكن تفسير بعض الاختلافات بين ترجمة «الفصل» وترجمة دار الكتاب المقدس باختلاف المخطوطات اليونانية للعهد الجديد، فيما بينها. إلا أن ابن

---

(48) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص73. **متى** (11: 19).
(49) **متى** (11: 13).
(50) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 71.
(51) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس (1: 25). في الترجمة اليسوعية نجد: «لأن الحماقةَ من الله أكثر حكمةً من الناس، والضعفَ من الله أوفرُ قوّةً من الناس».
(52) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 204.

حزم لم يكن يعلم بهذه الاختلافات، حيث قال: «...إن الأناجيل الأربعة والكتب التي ذكرنا أن عليها معتمدهم [أعمال الرسل والرسائل] فإنها عند جميع فرق النصارى في شرق البلاد وغربها على نسخة واحدة ورتبة واحدة، لا يمكن أحد أن يزيد فيها كلمةً ولا أن ينقص منها أخرى، إلا افتضح عند جميع النصارى»[53]. وهو قول يعوزه الدليل[54]. وعلى أية حال، فإن اتفاق نصارى بلد من البلدان على نسخة موحّدة، لا يلغي حقيقة اختلاف مخطوطات العهد الجديد.

يمثل الجدول التالي نماذج من هذه الاختلافات بين ترجمة «الفصل» (أرقام الصفحات من الجزء الثاني) وترجمة دار الكتاب المقدس (ك م).

الجدول (5)

ص	تخريج النصوص	الفصل	ك م
57	متى (10: 3)	يهوذا	لبّأوس الملقب تدّواس
81	متى (13: 55)	يوسف	يوسى
82	لوقا (2: 33)	أبوه وأمه	يوسف وأمه
97	متى (17: 20)	تشكككم	عدم إيمانكم
105	متى (20: 22)	(غير موجود)	وأن تصطبغا بالصبغة التي أصطبغ بها أنا
105	متى (20: 23)	(غير موجود)	وبالصبغة التي أصطبغ بها أنا تصطبغان

ملاحظات:

أ - أراد ابن حزم أن يبرز تناقض تقديس النصارى للحواريين مع نعت المسيح لهم في الإنجيل بالتشكّك 'ολιγόπιστια، فما بالك لو اطلع ابن حزم على نسخة أخرى تصفهم بعدم الإيمان 'απιστία.

(53) المرجع السابق، ج2، ص16.

(54) نفى فان كونينغسفلد وجود نسخة للعهد الجديد يجمع عليها من قبل النصارى في عصر ابن حزم، انظر:

Van Koningsveld, *The Latin-Arabic glossary*, op. cit., pp. 55-56.

ب ـ المثالان الأخيران يظهران زيادات في (ك م) غير موجودة في «الفصل» ولا في الأصول اليونانية.

ز ـ اختلافات مجهولة السبب:

وهي جملة من الاختلافات لا يمكن إرجاعها إلى أحد الأسباب سالفة الذكر التي لها انعكاس سلبي على الجدل مع النصارى لعدم اتفاقهم مع ابن حزم على «النص» الذي يحتج به ضدهم. وهذه أمثلة من هذه الاختلافات:

أ ـ علّق ابن حزم على نص جاء فيه أن المسيح نفى نسبته لداود: «كيف يسميه داود بالروح **إلهاً**؟ حيث كتب: قال **الله** [لـ] **إلهي** اقعد عن يميني حتى أجعل من أعاديك كرسيّاً لقدميك. فإن كان داود يدعوه **إلهاً** كيف [يكون] هو ولده؟»[55]. وأراد ابن حزم أن يبرز تناقض هذا النص مع شجرتي نسب المسيح في إنجيلي متى ولوقا اللتين تصلانه بداود. إلا أن الترجمة التي أوردها ابن حزم تخالف الأصل اليوناني بكل مخطوطاته وترجماته، حيث نجد كلمة κύριος التي تعني «رب، سيد»، وليس θεος ومعناها «إله» كما جاء في «الفصل».

بل نجد في النص العبري للمزمور الذي استدل به المسيح في النص الإنجيلي: "נְאֻם יְהוָה לַאדֹנִי שֵׁב לִימִינִי..." [56]. وترجمته الحرفية: «تحدث يهوه لسيدي/لربي أجلس عن يميني ...». حيث تعني كلمة **אדון** رب أو سيّد. وهكذا نجد أن ترجمة «الفصل» تخدم العقائد النصرانية لا الردّ عليها من حيث إضفاء الصفة الإلهية على المسيح، علماً أن النصارى لا يرون تناقضاً فيما ذكره ابن حزم؛ لأن المسيح عندهم رب

---

(55) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص111. **متى** (22: 43 ـ 45).

(56) **مزمور** (110: 1)، بالاعتماد على الطبعة العبرية التالية:

תורה נביאים וכתובים. מדויק היטיב על פי המסורה. הוגה בעיון נמרץ. על ידי:
Norman Henry Snaith, *Hebrew Old Testament*, London: The British and Foreign Bible Society, 1983.

داود من جهة اللاهوت، و ابن داود من جهة الناسوت[57]، مثلما أنه ابن مريم وربها في آن معاً.

ب ـ أراد ابن حزم أن يظهر تناقضاً بين ثلاثة نصوص إنجيلية، تصف يحيى (يوحنا المعمدان) بن زكريا: مرة بأنه آخر الأنبياء، وأخرى بأنه أكثر من نبي، وثالثة ـ وهي التي تعنينا هنا ـ نفت عنه صفة النبوة. حيث سأله الكهنة واللاويون عن هويته، فأجاب قائلاً: «لست أنا المسيح. قالوا: أتراك إلياس؟ قال: لا. قالوا: أفأنت نبي؟ قال: لا»[58]. وهذه ترجمة «الفصل». أما في النص اليوناني ـ باتفاق مخطوطاته وترجماته ـ فنجد «النبي» بالتعريف. مما يفهم منه أن الكهنة اليهود كانوا ينتظرون ـ بالإضافة إلى المسيح وإلياس ـ نبياً بعينه معروفاً لديهم. وبسبب الترجمة لم يلمح ابن حزم في هذا النص بشارةً بالنبي محمد ﷺ، فلم يذكره ضمن البشارات الإنجيلية عندما تعرّض لها[59]. وهكذا ضاع منه دليل إضافي ضد النصارى، وفي نفس الوقت جعل نقده للنصوص ـ أعلاه ـ غير ذي موضوع.

ج ـ استنكر ابن حزم تشبيه مقدم الرب بمجيء لص[60]، في حين أنه يوجد

---

(57) انظر التفسير القبطي، في «الإنجيل للقديس متى». ص 224 وانظر أيضاً: اليازجي، ندرة. **رد على اليهودية واليهودية المسيحية**، ط2، دمشق: دار طلاس، 1984م، فصل: بنوة المسيح بين داود والله. ص71 ـ 88.

(58) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص71، 169. مع بعض الاختلاف في التقديم والتأخير، حيث جاء في المرة الأولى: «أنبي أنت؟»، وفي الثانية «أفأنت نبي؟»، وهو اختلاف لا يؤثر في المعنى، إلا أنه يدلّ على تصرّف ابن حزم في النص، علماً أنه ورد مرةً واحدةً في العهد الجديد. **يوحنا** (1: 21)، لذلك لا يمكن أن تأتي ترجمته في صياغتين مختلفتين.

(59) انظر: **الأصول والفروع**، ص 191 ـ 192. **الفصل**، ج1، ص195 ـ 196. ومن الذين اعتنوا بالنص المذكور باعتباره بشارة بالنبي محمّد ﷺ: رحمة الله الكيرانوي. **إظهار الحق**، تحقيق: عمر الدسوقي. صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.، ج2، ص329 ـ 330. السقا، أحمد حجازي. **البشارة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل**، ط1، بيروت: دار الجيل، 1409هـ/ 1989م، ج2، ص366 ـ 367.

(60) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 202. **رسالة بطرس الثانية** (3: 10).

في النص اليوناني باتفاق مخطوطاته وترجماته «يوم الرب» $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}o\upsilon$ بدل «الرب». وهذه الزيادة الهامة في نص «الفصل» تجعل نقد ابن حزم غير ذي معنى.

وتجدر الملاحظة بعد هذه الأمثلة، أن مثل هذه الحالات قليلة جداً مقارنةً بالعدد الكبير من النصوص والشواهد الذي استعمله ابن حزم في نقده.

ح ـ الاختلافات في ترقيم الإصحاحات / الأبواب:

ينقسم كل سفر من أسفار العهد الجديد إلى أقسام مرقّمة، سمّي كل قسمٍ منها في «الفصل» بـ «باب». أما في الترجمات العربية الحديثة فيقال له «إصحاح» ـ وهي التسمية الشائعة ـ أو «فَصْل». وكل إصحاح ينقسم بدوره أجزاء صغيرة مرقمة (آيات)، يضم كل جزء منها جملة واحدة أو أكثر.

وفي أغلب الأحيان يذكر ابن حزم اسم السفر ورقم الباب. إلا أنه أغفل تماماً الأرقام الفرعية لأجزاء الباب الواحد (الآيات). واكتفى ـ في بعض الأحيان ـ بذكر أوصاف محدّدة لموقع محل الشاهد مقارنةً بنصٍ آخر من نفس الباب، فيقول: «وبعد هذا الكلام بأربعة أسطر»، «وقبله متصلاً به»، «ثم بعده بأسطار يسيرة»[61]... وفي حالات نادرة لا يذكر ابن حزم اسم السفر[62]، أو رقم الباب[63]. وهذه الدقّة في تحديد مواقع النصوص تميّز ابن حزم مقارنةً بغيره من الناقدين المسلمين للأديان. وكما هو معلوم فإنّ في ضبط المصادر إشراكاً للقارئ في البحث، وتمكيناً له من مراقبة المعلومات، والتثبّت من صحّة ادعاءات المؤلّف واستنتاجاته.

وما يلفت النظر في ترقيم الأبواب في «الفصل» هو وجود اختلافات بينه

---

(61) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص85، 97، 103، على الترتيب. وانظر أيضاً: ص141، 175، 177، 179...

(62) المرجع السابق، ج2، ص46، 71 مثلاً.

(63) المرجع السابق، ج2، ص46، 58، 122. ويلاحظ أنه لم يذكر أرقام الأبواب إطلاقاً بالنسبة لأعمال الرسل والرسائل، ص71، 75، 201 ـ 204.

وبين الترقيم المتداول حالياً، ويراوح هذا الاختلاف بين رقم واحد أو اثنين، ويصل حتى عشرة أو عشرين.

بالنسبة للاختلافات الضئيلة (زيادة أو نقصان رقم أو رقمين) فهي ترجع ربما إلى اعتماد ابن حزم نسخة من العهد الجديد ذات تقسيم مختلف للأبواب (الإصحاحات). وأما بالنسبة للاختلافات الكبيرة، فهي ترجع، على الأرجح، إلى أخطاء النسّاخ، بإسقاطهم أرقام العشرات أو (ون) من (عشر). إضافةً إلى أن طريقة ابن حزم في ترتيب النصوص تتمثل في إعطاء الأولوية في الذكر والنقد لإنجيل من الأناجيل على حسب ترتيبه، فينقد كل نصوصه القابلة للنقد بمقابلتها بنصوص إنجيلية أخرى، بادئاً من أول أبوابه حتى نهاية الإنجيل، ثمّ ينتقل إلى الإنجيل الذي يليه. لذا، فإن تسلسل أرقام الأبواب تصاعدي من الأصغر إلى الأكبر؛ بمعنى أن رقم الباب يكون غالباً أكبر من رقم سابقه أو يساويه. وتخريج النصوص حسب الترقيم المتداول يؤكد هذا الترتيب لذكر الأبواب. مما يثبت أن تراجع الأرقام في بعض الحالات، وبفروق كبيرة، إنما هو ناتج عن خطأ قام به على الأرجح أحد النسّاخ[64].

كخلاصة لهذه الدراسة المقارنة، يمكن ترجيح كون صاحب الترجمة الواردة في الفصل مسلماً متعمقاً في ثقافته العربية الإسلامية، واعياً بالأغراض الجدلية التي توجه ترجمته للنصوص بحذقٍ ينمُّ عن خبرة بأسرار اللغة اليونانية؛ ولا يستبعد أن يكون ابن حزم هو صاحب هذه الترجمة. وللأسباب نفسها يُستبعد أن يكون المترجم نصرانياً.

ويمكن إضافة قرينةٍ أخرى، وهي أن المترجم ـ الذي يعدّ ترجمته للتداول العام خاصةً إذا كان غرضه دينياً كالتعليم والتبشير ـ يحرص عادةً على الانسجام داخل النص والابتعاد عن الاختلاف والتردّد. ففي حالة فريدة نجد نوعاً من التردّد منشؤه المعرفة العميقة باللغة اليونانية. فكلمة *τέκτων* تعني: نجّاراً، أو

(64) يلاحظ بالنسبة لإنجيل متى ـ على سبيل المثال ـ أن الأخطاء أو الفروق الكبيرة موجودة في: **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص107 ـ 119، أما في: ص35 ـ 105، 121 ـ 191، فلا توجد مثل هذه الفروق.

حدّاداً، أو حرفياً بصفة عامة. والسائد لدى النصارى أن يوسف خطيب مريم أم المسيح كان نجاراً. أما في «الفصل» فنعت تارةً بالحدّاد وتارةً أخرى بالنجّار(65).

لقد أوضحت هذه الدراسة أثر الترجمة على النقد سلباً وإيجاباً. وإن كانت الترجمة المعتمدة لدى ابن حزم ـ أو التي قام بها بنفسه جزئياً أو كلياً ـ تتميّز عموماً بالأمانة والموضوعية بالإضافة إلى جزالة الأسلوب. وسيجري في الفصل اللاحق بحث جوانب أخرى من العلاقة الجدلية بين النقد والترجمة.

---

(65) المرجع السابق، ج2، ص81 ـ 82. **متى** (13: 55). **مرقس** (6: 3). وجاء في: ص 82: «يوسف الحدّاد أو النجّار».

الفصل الثالث

نقد النصوص النصرانيّة

المقصود بالنصوص النصرانيّة: الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، وبصفة خاصة العهد الجديد الذي يمثل الإضافة الكتابية، النوعية للنصرانية.

استلهم ابن حزم علومَ الحديث في منهجه النقدي، بحكم تكوينه وثقافته. فعلوم الحديث هي المنهج الذي يمثّل الخصوصية الإسلامية في نقد الأخبار، سنداً ومتناً روايةً ودرايةً، قصدَ تبيّن المقبول منها من المرفوض، والصحيح من الموضوع. فابن حزم - كغيره من النقّاد المسلمين - انطلق من خبرته الدينية والحضارية «الخاصة» ليجعل منها معياراً «عالميّاً» للحكم على الأديان الأخرى ونصوصها. وما يميّز ابن حزم في نقده للأديان الكتابية هو التزامه بتطبيق منهج النقد الحديثي وتوسّعه فيه، ففاق في هذا المضمار نظراءه، وشكّل قفزةً نوعية في تاريخ الجدل الديني. هذا ما سنراه عن كثب من خلال نقده لأسفار العهد الجديد، حيث تناول:

- طرق ورود النصوص ونقلها إلى عصره، مركزّاً بصفة خاصة على الطبقات الأولى التي عاصرت المسيح عليه السلام والتي تلته مباشرة. ويمكن تسمية هذا النمط من النقد بالنقد الخارجي للنصوص.
- أما النقد الداخلي، فيعنى بفحوى النصوص، ويبحث عن مكامن الخلل والتناقض فيها، من المنظور الحزمي بطبيعة الحال، بالمقارنة بين النصوص والرجوع إلى معطيات الحواس وأوّليات العقل وبديهياته.

أولاً: النقد الخارجي

1 ـ التاريخ العام للنص:

بيّن ابن حزم في ثنايا رده على اللاهوت النصراني، وفي أثناء نقده لعقيدة صلب المسيح عليه السلام، الأسس التي تجعل بعض الأخبار توصف بأنها يقينية الورود[1]. وما قاله في هذا الصدد يمكن سحبه أيضاً على جميع أخبار النصارى وأسفارهم. إلا أن ابن حزم عاد ـ بطريقة أخرى ـ ليطرح من وجهة نظره كيف ضاع الإنجيل الصحيح الذي أنزله الله تعالى على المسيح عليه السلام[2]، وكيف انحرفت النصرانيّة وداخَلَ كتبها كثيرٌ من الكذب والتناقض، نتيجة ظروف وعوامل تاريخية يمكن تلخيصها في النقاط الأساسية الآتية:

1 ـ الاضطهاد الشديد الذي حلّ بالنصارى الأوائل، والذي دام طيلة ثلاثمائة عام بعد رفع المسيح عليه السلام[3].

2 ـ عدم وجود دولة لحماية الدين الجديد. مما جعل ظروف النصارى أسوأ من ظروف اليهود الذين كانت لهم دولة حمت الكتاب وحفظته مؤقتاً، حتى ساد الكفر والشرك فضاعت الدولة والكتاب[4].

3 ـ دخول أفواج من المنانية (المانوية) المحظورة رسمياً في النصرانيّة، بعد أن صارت هذه الأخيرة ديانة الإمبراطورية البيزنطية إثر تنصّر قسطنطين سنة 313م، وذلك لكي يمنع هؤلاء المنانيون (المانويون) من القتل. فاستطاعوا

---

(1) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص123.

(2) الإيمان بنزول كتاب اسمه «الإنجيل» موحى به من الله تعالى على المسيح عليه السلام مصدره القرآن الكريم: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: 46] ﴿وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ﴾ [الحديد: 27]. هذا التناظر بين الإنجيل والقرآن ـ باعتبارهما كتابين موحى بهما من الله ـ وجّه بشكل حاسم النظرة الإسلامية للنصوص النصرانية.

(3) المرجع السابق، ج2، ص16 ـ 17.

(4) المرجع السابق، ج2، ص16.

أن يدسّوا في النصرانيّة ما ليس منها[5].

2 ـ أحوال الرواة:

قام ابن حزم بنقد «روّاة أخبار» المسيح، وفق مقتضيات علم الجَرْح والتعديل. فوجد أن نقْل النصارى يرجع إلى خمسة أشخاص نقَل عنهم ثلاثة آخرون:

- باطره (بطرس)، ومتى، ويوحنا، ويعقوب، ويهوذا.
- نقل عنهم: بولش (بولس)، ومارقش (مرقس)، ولوقا[6].

ومعلوم أن الطبقة الأولى منهم يعتبرون من حواريي المسيح، حسب المصادر النصرانيّة، أما الباقون فلم يلقوا المسيح.

نقّب ابن حزم في أسفار العهد الجديد باحثاً عن المطاعن والمثالب التي تطعن في «عدالة» هؤلاء الرواة وتسقط روايتهم، فوجد ما يلي:

1 ـ عصوا المسيح ـ خاصةً من لقيه منهم ـ في قوله: «لا تسلكوا في سبيل الأجناس ولا تدخلوا مدائن السامريين، ولكن اختصروا إلى الضأن التالفة من بني إسرائيل»[7]، إذ دعوا إلى النصرانيّة خارج فلسطين. وبإمكاننا أن نتصور عمق هذه المخالفة في ذهن فقيه ظاهري كابن حزم.

2 ـ كما أن الأناجيل تذكر أن المسيح كان غير راضٍ عن أصحابه، إذ وصفهم

---

(5) المرجع السابق، ج2، ص17. والمنانية (المانوية) ديانة ثنوية تجمع بين عناصر مجوسية ونصرانيّة، مؤسسها ماني (ت 277م). انظر التعريف بالمانوية ونقد ابن حزم لها في الباب الثالث. قد يكون ابن حزم استوحى هذا الدور المانوي في تحريف النصرانيّة في نظره من سيرة القديس أوغسطين St. Augustin (ت 430م) أحد كبار آباء الكنيسة اللاتينية، الذي كان مانوياً قبل تنصّره. وأضاف ابن حزم عاملاً آخر لانحراف النصرانيّة، هو اندساس اليهود في صفوف النصارى قصد تضليلهم، كما فعل عبد الله بن سبأ وغيره ـ ولم يفلحوا ـ لإفساد الإسلام. انظر: المرجع السابق، ج2، ص90. وجدير بالذكر أن بولس ـ الذي ينسب إليه ابن حزم تحريف النصرانية وهو المقصود بهذا النقد ـ كان قبل تنصّره يهودياً من ألدّ أعداء تلاميذ المسيح. انظر: **أعمال الرسل** (9: 1 ـ 30).

(6) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص15، الأسماء الواردة بين قوسين تمثل الكتابة المتداولة حالياً.

(7) المرجع السابق، ج2، ص57. **متى** (10: 5 ـ 6). وفي ص 58 إعادة للنص مع بعض التصرف.

بقلة الإيمان أثناء حياته[8]، وقبّح كفرهم وقساوة قلوبهم بعد قيامته من الموت[9]. وكان رأيه في بطرس ـ عظيم الحواريين في نظر النصارى ـ سيئاً للغاية، حيث نهره قائلاً: «اتبعني يا مخالف ولا تعارضني، فإنّك جاهلٌ بمرضاة الله تعالى، وإنما تدري مرضاة الآدميين»[10].

3 ـ اتفق أصحاب المسيح ومن تبعهم ـ بعد رفع المسيح ـ على أن ينقسموا إلى فريقين: فريق يقوم بالدعوة بين اليهود مبقياً على الختان لكونها شعيرة هامّة لا يتنازل عنها اليهودي بسهولة. وفي هذا الفريق يوحنا ويعقوب وباطره (بطرس). وفريق ثانٍ فيه بولس، يدعو بين الوثنيين مسقطاً عنهم الختان ترغيباً لهم في الدخول في الدين الجديد[11]. وصف ابن حزم هذه الطريقة في التبشير بأنها «غير طريق التحقيق في الدعاء إلى الدين، وإنما هي دعوة حيلة وإضلال مبيَّتة لا حقيقة لها»[12]. فدين الله ليس مجالاً للمساومات والتنازلات، ولا تخضع لأهواء الناس ورغباتهم. وما زاد في الطين بلّة في نظر ابن حزم، أن أحد الحواريين ـ وهو يعقوب ـ كان يتحفّظ من مجالسة الأمميين عندما يكون على مرأى من اليهود الذين يبشّر بينهم، فوبّخه بولس على ريائه[13].

والنتيجة التي يخلص إليها ابن حزم، هي أن هؤلاء الأشخاص الوارد ذكرهم في أسفار العهد الجديد ليسوا الحواريين المنصوص عليهم في القرآن، بل هم الطائفة الكافرة المذكورة في الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُوٓاْ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ لِلۡحَوَارِيِّـۧنَ مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلۡحَوَارِيُّونَ نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِۖ فَـَٔامَنَت طَّآئِفَةٞ مِّنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَكَفَرَت طَّآئِفَةٞۖ﴾ [الصف: 14].

---

(8) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص97. **متى** (17 ـ 14: 21).

(9) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص132. **مرقس** (16: 14).

(10) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص85. **متى** (16: 23).

(11) ذكر ذلك بولس في رسالته إلى أهل غلاطية (2: 7 ـ 9).

(12) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص203.

(13) المرجع السابق، ج2، ص203. **رسالة بولس إلى أهل غلاطية** (2: 11 ـ 21)، حيث نجد بطرس بدل يعقوب في «الفصل».

وضع ابن حزم على صعيدٍ مقارِن واحد الخصومَ السياسيين والدينيين للدولة الأموية الأندلسية من نصارى في الشمال، وشيعة في الجنوب. فكما ألّه هؤلاء الحواريون ـ «المزيفون» في نظر ابن حزم ـ المسيح، ثم نسبت النصارى إليهم الخوارق والمعجزات، كذلك فعل الروافض (غلاة الشيعة[14]) بتأليههم علياً بن أبي طالب رضي الله عنه ونسبتهم الخوارق إلى أئمتهم. فظاهرة «الغلو» في تعظيم الأشخاص إلى درجة عبادتهم، أو نسبة الخوارق إليهم، هي ظاهرة مشتركة ومتكررة في العديد من الأديان والمذاهب، وقع فيها أيضاً ـ حسب ابن حزم ـ اليهود الذين نسبوا الخوارق إلى أحبارهم، وكذلك فعلت المنانية (المانوية) مع ماني، كما نُسبت الخوارق إلى بعض الرجال الصالحين من المسلمين[15].

هذه المقارنة التي أقامها ابن حزم بين مجموعة من الأديان والطوائف تشترك ـ في نظره ـ في بعض الظواهر الدينية، هي من الأمثلة القليلة على تطبيق المنهج المقارن، إذ لم يتوسّع ابن حزم في تطبيق هذا المنهج، مثل توسّعه في نقد النصوص الدينية. والمقارنة هنا سلاحٌ ذو حدّين يُقصد من استعماله إدانة غلاة الشيعة والباطنية وبعض التيارات الصوفية، لبيان أنها فقدت صفاءها وأصالتها الإسلاميين، باقتفائها آثار الأديان الأخرى ووقوعها في الانحرافات ذاتها.

والعلة التي رفض بسببها ابن حزم هذه الخوارق، هي نفسها علة رفضه لخبر صلب المسيح. وتتمثل في كون الأخبار التي نقلت تلك الادعاءات لم تنقلها «كافة عن كافة حتى تبلغ إلى المشاهدة» لذا فإنه «لا يعجز عن توليدها من لا تقوى له»[16].

3 ـ المقارنة بين نقل المسلمين ونقل النصارى:

ولكي يزيد ابن حزم في إظهار فساد نقل النصارى، عقد مقارنة بين طرق

---

(14) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص91.

(15) في الحقيقة إن التمييز بين شيعة غلاة وآخرين معتدلين لا نجد له أثراً في كتابات ابن حزم.

(16) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص17 ـ 18، 207.

نقلهم وطرق نقل المسلمين. ويعتبر هذا دليلاً على حضور النموذج الإسلامي في ذهن ابن حزم، عند نقده لسند العهد الجديد. وذكرت هذه المقارنة في فصل «كيف تمّ نقل القرآن وأمور الدين»[17]، وشملت أيضاً سبل نقل اليهود. وفيما يلي موجز لها في الجدول الآتي:

الجدول (1)

طرق نقل المسلمين	طرق نقل النصارى
1 ـ القرآن الكريم، والمعلوم من الدين بالضرورة.	«ويقطع بالنصارى عن مثل هذا عدم نقلهم إلا عن خمسة رجال فقط قد وضح الكذب عليهم إلى ما أوضحنا من الكذب الذي في التوراة وفي الإنجيل القاضي بتبديلهما بلا شك».
2 ـ المتواتر من السنة النبوية.	«وليس عند... النصارى من هذا النقل شيءٌ أصلاً» بسبب «عدم اتصال الكافة إلى عيسى عليه السلام».
3 ـ خبر الآحاد الصحيح.	«وهذا نقل خصّ الله ـ عزّ وجلّ ـ به المسلمين دون سائر أهل الملل كلها».
4 ـ الحديث المرسل.	«وأما النصارى فليس عندهم من صفة هذا النقل إلا تحريم الطلاق وحده فقط، على أن مخرجه من كذّاب قد صحّ كذبه».
5 ـ الحديث الضعيف.	«وهذه صفة نقل اليهود والنصارى فيما أضافوه إلى أنبيائهم؛ لأنه يقطع بكفرهم بلا شك ولا مرية».
6 ـ آثار الصحابة والتابعين والأئمة...	«وهذا الصنف من النقل هو صفة جميع نقل النصارى واليهود لشرائعهم التي هم عليها الآن مما ليس في التوراة، وهو صفة جميع نقل النصارى حاشا تحريم الطلاق... وأعلى من يقف عنده النصارى «شمعون» [بطرس] ثم «بولس» ثم أساقفتهم عصراً عصراً».

يتضح من خلال الجدول أن الطرق الثلاثة الأولى للنقل لدى المسلمين لا يوجد ما يقابلها لدى النصارى. وعلى حد تعبير ابن حزم فإن «هذه الأقسام

(17) المرجع السابق، ج2، ص18.

الثلاثة هي التي نأخذ ديننا منها، ولا نتعدّاها إلى غيرها[18]». مما يعني أن نقل النصارى مرفوض كلّه ولا يمكن أن يُتديَّن به.

أما بالنسبة لأنواع النقول المتبقية لدى المسلمين، والتي يرفضها ابن حزم فهي على وهنها أقوى من نقول اليهود والنصارى.

ولكن هل تأخذ هذه المقارنة بين نقل المسلمين ونقل النصارى بالحسبان اختلاف مفهوم الوحي بين الديانتين[19]؟

4 ـ مفهوم الوحي بين الإسلام والنصرانيّة:

إنّ مفهوم الوحي في الإسلام يختلف عنه في النصرانيّة. فالوحي في الإسلام هو كلام الله المنزل على أحد رسله ـ عليهم السلام ـ من طريق ملاك الوحي جبريل، أو بلا واسطة، كأن يكلّم الله نبيّه تكليماً من وراء حجاب. ومفهوم «الإنجيل» وفقاً لهذا التصوّر هو كتاب الله الذي أوحاه إلى عبده ورسوله عيسى عليه السلام مثله مثل القرآن الكريم، النموذج الأسمى للوحي الإلهي، والإطار المرجعي لفهمه لدى المسلمين. ولا مجال في الوحي لأي جهد بشري، سوى جهد التبليغ والعمل بما أمر الله به.

أما في النصرانيّة فالأمر مختلف، فلا يوجد كتاب واحد ولا أنبياء، بل كُتَّابٌ مقدّسون، كتبوا بمبادرة منهم سيرة المسيح ووصاياه وعظاته، في أناجيل ورسائل متعددة. وتتمثل قدسية هؤلاء الكُتّاب في كون الروح القدس قد ألهمهم أفكارهم، وصوّب أعمالهم، وسدّد خطاهم. وتراوحت درجة التقديس ـ في نظر النصارى عبر العصور ـ بين اعتبار كاتب الإنجيل مجرد «قيثارة نفخ الروح القدس فيها لحناً سماوياً»[20]، وهنا نقترب نسبياً من مفهوم الوحي عند

---

(18) المرجع السابق، ج2، ص219، وتمتد المقارنة عبر: ص219 ـ 223.

(19) المرجع السابق، ج2، ص221.

(20) يرى روجيه أرنالديز أن ابن حزم لم يأخذ بالحسبان المفهوم النصراني للوحي، وحكّم في نقده المفهوم الإسلامي المختلف والمغاير تماماً لما اتفق عليه النصارى. وفي ذلك إشارة إلى أن الحوار الذي لا تتحدد فيه المصطلحات والمفاهيم بدقّة ووضوح لا ترجى منه فائدة.
Arnaldez, Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm, op. cit., pp. 311-313.

المسلمين، وبين اعتبار أكبر لإنسانية الكاتب ولظروفه التاريخية، وهذا هو الفهم الحديث للوحي. وسواء في هذه الحالة أو تلك فثمة نفحة قدسية ـ قد تزيد أو تنقص ـ فيما ألّفه أصحاب الأناجيل والرسائل التي تظل «كلمة الله». وهذا التأييد القدسيّ ليس حكراً على جيل من النصارى دون آخر، فهو وراء أعمال القديسين وقرارات المجامع وتوجيهات البابوات وحياة الكنيسة إجمالاً.

إذا أمعنا النظر في عمل ابن حزم، لوجدنا أنه حكّم المفهوم الإسلامي للوحي، لإيمانه بأنه المفهوم الصحيح الوحيد في العالم الذي يتقبّله العقل. أما معرفته بالنصوص، موضع النقد، فهي جيدة عموماً؛ كما لا يخلو «الفصل» من إشارات تدلّ على إدراك ابن حزم لخصائص المفهوم الوحي في النصرانية ولكيفية تدوين الأناجيل والرسائل:

- ما ذكره ابن حزم ـ عند تعريفه بأسفار العهد الجديد ـ عن مؤلّفيها[21]، خاصةً قوله: «وأما النصارى... لا يدّعون أن الأناجيل منزلة من عند الله تعالى على المسيح، ولا أن المسيح عليه السلام أتاهم بها، بل كلّهم أولهم عن آخرهم... لا يختلفون في أنها أربعة تواريخ ألّفها أربعة رجال معروفون في أزمان مختلفة»[22] واستشهاده في ثنايا النقد بمقدمة إنجيل لوقا، التي يذكر فيها الكاتب أنه لم يلق المسيح وكتب إنجيله على غرار من سبقه[23].
- صحيحٌ أن ابن حزم لم يذكر صراحةً عنصراً هاماً ومميزاً لمفهوم الوحي لدى النصارى، وهو تأييد الروح القدس للكتّاب المقدّسين. إلا أنه كان واعياً بما يؤسس لذلك التصوّر، وهو استمرارية الوحي عبر الأجيال، وعدم اشتراط النصارى أن يكون الموحى إليه نبياً مرسلاً. إذ ذكر ابن حزم ما أوردته الأناجيل من إعطاء المسيح سلطات تشريعية وإعجازية

(21) الإنجيل للقديس **متى** (الترجمة العربية القبطية)، «كلمة عن القديس متى»، ص44. انظر أيضاً: عزيز، القس فهيم. **علم التفسير**. ط1، القاهرة: دار الثقافة المسيحية، 1986، ص163.

(22) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص13 ـ 15.

(23) المرجع السابق، ج2، ص13.

لتلاميذه، توارثها من بعدهم رجال الدين عبر الكنيسة[24].

هذا هو النقد الخارجي لأسفار العهد الجديد من حيث طرق ورودها وأساليب تدوينها، إلا أن أكبر دليل على كذب هؤلاء الكتّاب ـ في نظر ابن حزم ـ هو ما احتوته كتبهم من كذب وباطل، كما سيتضح من خلال النقد الداخلي الذي توسّع فيه ابن حزم.

ثانياً: النقد الداخلي

1 ـ المنهج العام:

قسّم ابن حزم نقده لأسفار العهد الجديد قسمين رئيسيين:

قسماً موسعاً: نقد فيه الأناجيل الأربعة وفق ترتيبها المعروف، وسماه «ذكر مناقضات الأناجيل الأربعة والكذب الظاهر الموجود فيها»[25].

قسماً مختصراً: تناول فيه بقية أسفار العهد الجديد، سماه «ذكر بعض ما في كتبهم غير الأناجيل من الكذب والكفر والهوس»[26]. ويُلاحظ أنه لم يلتزم بنفس الترتيب الذي ذكره عند التعريف بالأسفار، ولم يتعرض بالنقد إلا لعشرة من جملة أربعة وعشرين سفراً، ذكرها في التعريف (ثلاثة وعشرون سفراً).

ومن خلال المقارنة بين هذين القسمين يتضح الاهتمام الكبير الذي أولاه ابن حزم لنقد الأناجيل الأربعة، فهي لبُّ العهد الجديد في نظره.

قسّم ابن حزم نقده للأناجيل واحداً وسبعين فصلاً. احتوى كل فصل على تناقض واحد، وأحياناً على جملة من التناقضات الفرعية تدور حول إشكالية

(24) المرجع السابق، ج2، ص143. **لوقا** (1: 1 ـ 4).
(25) المرجع السابق، ج2، ص46 ـ 47، 57، 85 ـ 86، 101، 139 ـ 140. والنصوص الإنجيلية المذكورة هي على الترتيب: **متى** (16: 19)، (1: 10)، (18: 18)، (18: 19 ـ 20). **مرقس** (16: 17 ـ 18). وأشار ابن حزم إلى السلطة التشريعية لرجال الدين في: **الفصل**، ج2، ص223.
(26) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص27. وامتد هذا القسم: ص27 ـ 200.

واحدة، وفي حالات نادرة يحتوي الفصل على مسائل متفرّقة. بعض هذه الفصول مسهَب في بضع صفحات، والبعض الآخر ـ وهو الأكثر ـ لا يتجاوز بضعة سطور.

«النية» المعلنة التي دخل بها ابن حزم على النصوص هي البحث عن نقاط ضعفها واستخراج تناقضاتها. والطريقة التي اتبعها في ذلك هي طريقة رياضية استعملها قبله أصحاب المعاجم اللغوية، كلٌّ حسب ما يناسب موضوعه[27]. فلاستقراء التناقضات، تم النظر إلى كل إنجيل كسلسلة من القضايا المتعاقبة تحتمل كل واحدة منها الصدق والكذب. ومعيار الحكم عليها هو بداءة الحس وأوائل العقل من ناحية المصداقية الخارجية. أما من ناحية المصداقية الذاتية، أي تماسك النصوص ـ كقضايا منطقية ـ وعدم تناقضها وتكاذبها، فلا يُعرف إلا بالمقارنة فيما بينها. وحتى لا تفوت هذه المقارنة بعض التناقضات، ينبغي أن تكون منظّمة ومُحكمة. وهكذا شرع ابن حزم في مقارنة أول قضية من أول إنجيل بشتى قضايا الإنجيل نفسه، ثم الإنجيل الثاني، فالثالث، فالرابع. ثم يثني بالإنجيل الثاني فيمسحه نصاً نصاً وإصحاحاً إصحاحاً، مقارناً بين نصوصه ثم بينه وبين الإنجيل الثالث، فالرابع...وهكذا دواليك حتى يصل إلى الإنجيل الأخير. إلا أن تعقد بعض القضايا وتشابكها وطبيعة الموضوع جعلت من تطبيق هذا المنهج بكل صرامة أمراً صعباً، مما اضطر المؤلّف إلى بعض التكرار أحياناً، والخروج على المنهج العام أحياناً أخرى. لذا فإن نقد ابن حزم لأسفار العهد الجديد يعتبر بحق غير مسبوق في منهجه وشموله.

ويتضح من شرح الطريقة أعلاه، أن الفصول الواحدة والسبعين، مقسّمة ـ على الترتيب ـ على الأناجيل الأربعة، بحيث تعطى الأولوية في الذكر والمقارنة لإنجيل بعينه في مجموعة من الفصول، كما يوضح ذلك الجدول التالي (أرقام الصفحات من الجزء الثاني من «الفصل»):

---

(27) المرجع السابق، ج2، ص201. وامتد هذا القسم: ص201 ـ 205.

الجدول (2)

الإنجيل	متى	مرقس	لوقا	يوحنا	المجموع
عدد الفصول	38	5	8	20	71
الصفحات	132 ـ 27	142 ـ 133	160 ـ 143	200 ـ 161	200 ـ 27

من خلال الجدول يمكن الاستنتاج أن ابن حزم قد ركّز على إنجيلَي متى ويوحنا، واهتمّ بدرجة أقل بكثير بإنجيلي لوقا ومرقس. إلا أن هذا الجدول لا يمدّنا بالدقّة الكافية بنسب تركيز ابن حزم على كل إنجيل، ناهيك من الرسائل. إذ إن إعطاء أولوية الذكر والمقارنة لإنجيل متى مثلاً في الـ38 فصلاً الأولى لا يعني أنه ذكر فقط نصوصاً من متى، حيث نجد: 50 شاهداً من متى، و17 من مرقس، و 19 من لوقا، و15 من يوحنا.

لذا فإن المعرفة الدقيقة لنسب تركيز ابن حزم على كل سفر، لا تتسنى إلا بمعرفة نسب توزيع العدد الإجمالي للشواهد ـ التي استعملها ابن حزم، على مدى نقده لأسفار العهد الجديد ـ على كل سفر على حدة. وهذا ما يوضحه الجدول التالي:

الجدول (3)

السفر	متى	مرقس	لوقا	يوحنا	الرسائل	المجموع
عدد الشواهد	54	24	28	46	14	166

ما الذي يمكن استنتاجه من هذا الجدول؟

يؤكّد هذا الجدول ـ بصفة دقيقة ـ تركيز ابن حزم على إنجيلي متى ويوحنا، وإهماله بقية أسفار العهد الجديد، خاصةً الرسائل. فكيف يمكن تفسير ذلك؟

1 ـ إن لعامل الحجم دوره، فهو يفسّر ـ على الأقل ـ قلّة التركيز على مرقس أصغر الأناجيل. إلا أن الحجم لا يفسّر قلة الاعتماد على إنجيل لوقا مثلاً الذي يماثل تقريباً ـ من حيث الحجم ـ إنجيلي متى ويوحنا. كما أن عدم

توسّع ابن حزم في نقد الرسائل - التي تزيد في حجمها على الأناجيل الأربعة مجتمعة - لا يمكن تفسيره بالحجم، بل مردّه إلى اختيار ابن حزم نفسه.

2 - يبقى العامل الموضوعي هو الأقرب إلى تفسير تركيز ابن حزم على إنجيلَي متى ويوحنا. فإنجيل متى هو ألصق الأناجيل بالديانة والتقاليد اليهودية، وهو أكثرها ذكراً لنصوص العهد القديم واستشهاداً بشرائعه ونبوءاته، وذلك لكي يبيّن لليهود أن المسيح مكمّلٌ لتاريخ بني إسرائيل وهو المخلّص الذي كان اليهود في انتظاره. هذا الجانب حظي بعناية ابن حزم، خاصةً ما يتعلق بالتزام المسيح بالشريعة اليهودية ثم تحلّل النصارى منها. كما تبرز هذه التفاصيل الوجه الإنساني للمسيح، في مقابل تركيز إنجيل يوحنا - المصطبغ بالصبغة اليونانية - على الجانب الإلهي من شخصية المسيح، مؤكّداً لاهوت الكلمة ووجودها السابق وتجسّدها. لذا فإن ابن حزم يرى في إنجيل يوحنا «... أعظم الأناجيل كفراً، وأشدّها تناقضاً، وأتمها رعونة(28)». ولم ينعت بمثل هذا الوصف إلا رسائل بولس، حيث وصفها بأنها «مملوءة حمقاً ورعونة وكفراً(29)». وهذا يظهر إدراك من قبل ابن حزم للأهمية اللاهوتية لإنجيل يوحنا ورسائل بولس، وإن كان قد عبّر عن ذلك بطريقته الخاصة! هذا التقابل بين إنجيلي متى ويوحنا، هو التناقض الأكبر الذي ركّز عليه الفقيه الظاهري، التناقض بين إنسانية المسيح ومقتضياتها وإلهيته ومقتضياتها.

سبقت الإشارة إلى الترتيب الذي توخّاه ابن حزم في نقده لنصوص العهد الجديد. فهو ترتيب الأسفار حسب ورودها في الكتاب المقدّس بالنسبة للأناجيل، وحسب اختيار الناقد بالنسبة لبقية الأسفار. وعيب هذا الترتيب أنه

(28) تتمثل الطريقة التي استخدمها اللغويون القدامى - كالخليل بن أحمد الفراهيدي في معجم «العين» - في استقراء كلمات اللغة العربية في: تركيب حروف الأبجدية في شكل أزواج وثلاثيات احتمالية، هكذا (أ، أ)، (أ، ب)، (أ، ت)، (أ، ث)... ثم يسجلون معاني التراكيب المستعملة ويحذفون المهملة منها.

(29) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص161.

يبعثر قضايا النقد، ويفقدها تماسكها الموضوعي، لأن ذكر «التناقض» أو «الكذب» يقع بمناسبة النص. والنص الواحد قد يحتوي على أكثر من «تناقض» مختلف من حيث موضوعه وأهميته. لهذا تمت إعادة ترتيب قضايا النقد ترتيباً موضوعيّاً، الغاية منه البحث عن الوحدة ضمن الكم الهائل من المسائل المتفرّقة والمتشابكة، وتقسيم قضايا النقد محاور كبرى مرتّبة حسب أهميتها، ويحتوي كل محور على تفريعات وقضايا جزئية يربط بينها خيط موضوعي واحد. بهذه الطريقة فقط، يمكن فهم جهود ابن حزم، ومن ثمة تقييمها. وتدور قضايا النقد حول محورين كبيرين، أهمهما يتعلّق بطبيعة المسيح وسيرته، ويليه في الأهمية موقف النصارى من العهد القديم.

2 ـ طبيعة المسيح:

حسب العقيدة النصرانيّة للمسيح طبيعتان: طبيعة لاهوتية (إلهية)، وأخرى ناسوتية (إنسانية). صوّر ابن حزم هذه الطبيعة المزدوجة قطبين متناقضين في شخصية واحدة؛ فمن مقتضيات الإنسانية النقص والحاجة والعجز والعبودية... أما الله تعالى فهو منزهٌ عن كلّ ذلك، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11] وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: 6] وهنا تبرز المرجعية الإسلامية الحزمية بوضوح في فهم الفارق بين المخلوق والخالق، مما يستبعد تماماً عقيدة التجسّد. وقد أولى ابن حزم اهتماماً خاصاً لهذا الموضوع لتعلّقه بصميم الديانة النصرانيّة.

أ ـ ناسوت المسيح:

تتمثل القضايا المطروحة بخصوص الجانب الإنساني من المسيح في الآتي:

أخلاق المسيح:

صنّف ابن حزم الصفات الأخلاقية التي اتصف بها المسيح في الأناجيل الأربعة إلى نوعين:

صفات لائقة بمقام النبوة: إذ نجد أن المسيح قد أقرّ بأنه نبيٌّ أرسله الله[30] وأظهر تذلله لله في خشوع ورهبة، ولم يُخف عجزه وضعفه أمام الله[31]. وأنه ليس له من الأمر شيء[32]، ولا علم له بالساعة، وأن الله وحده يعلم ميقاتها[33]. كما أن وصف المسيح الملازم له في الأناجيل هو «ابن الإنسان»[34]. وهذا ما عدّه ابن حزم علاماتٍ شاهدة على الحقيقة البشرية للمسيح.

صفات غير لائقة بمقام النبوة: حيث تلحق الأناجيل بالمسيح صفات الناس العاديين، الذين يتعرضون لوسوسة الشيطان وغوايته[35]، ويخافون الموت[36]، إلا أن الأدهى والأمر هو وصف المسيح بما لا يليق حتى بعامة الناس، فما بالك بعباد الله الصالحين أو أنبيائه المصطفين، ناهيك عن مقام الألوهية الذي ادعته النصارى للمسيح. فالمسيح في الأناجيل ـ حاشاه ـ يكذب، ويناقض نفسه، ويخلف وعده:

1 ـ أخبر المسيح تلاميذه بأنهم لن ينشروا دعوته في كل مدن بني إسرائيل حتى يأتي «ابن الإنسان»، في حين أنهم قد دعوا في كل فلسطين وخارجها أيضاً[37].

---

(30) المرجع السابق، ج2، ص15.

(31) المرجع السابق، ج2، ص64. حيث جاء فيه «لم يُبعث [ابن] الإنسان لتلف الأنفس»، ومحل الشاهد «يبعث». **لوقا** (9: 56). وأقرّ المسيح إقراراً سكوتياً بأنه نبي عند الله وعند الناس، أي لم يعترض على ذلك عندما ذُكر أمامه. انظر، ص 157 ـ 158. **لوقا** (24: 13 ـ 26). كما وصف بأنه نبي، انظر: ص181. قارن: **يوحنا** (6: 14). انظر أيضاً: ص191. **يوحنا** (8: 40). **متى** (12: 17 ـ 18).

(32) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص179 ـ 180. **يوحنا** (5: 30)، (6: 38)، (7: 16)، (14: 28).

(33) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص105 ـ 106. **متى** (20: 20 ـ 23).

(34) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص119 ـ 120. **متى** (24: 36). **مرقس** (13: 31 ـ 32).

(35) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص53. ورد ذكر عبارة «ابن الإنسان» في الأناجيل الأربعة 87 مرة، وذكر ابن حزم أنها ذكرت «في جميع الأناجيل في غير موضع».

(36) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 35 ـ 37. **متى** (4: 1 ـ 11). **لوقا** (4: 1 ـ 13).

(37) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص159. **متى** (26: 42)، (27: 46، 50). **مرقس** (14: 35 ـ 36)، (15: 34، 37). **لوقا** (22: 41 ـ 44).

2 ـ وعد المسيح تلاميذه بأنهم لن يموتوا قبل أن يروا ملك الله مقبلاً بقدرة، في حين أنهم ماتوا مشرّدين ومضطهَدين[38].

3 ـ يبشّر المسيح بالسلام، وينذر بالحرب في أن معاً، واللفظ في كلا الحالتين عام[39].

4 ـ تضارب أقوال المسيح في شأن يحيى: فمرة يرفعه إلى مرتبة فوق مرتبة الأنبياء[40]. ومرة يجعل الصغير في ملكوت السماء أكبر منه[41]. ومرة يجعله آخر الأنبياء، وأخرى يذكر فيها المسيح أنبياء بعد يحيى[42]. هذا على الرغم من أن يحيى ينفي عن نفسه النبوة حسبما ذكر يوحنا[43].

5 ـ وعد المسيح تلاميذه بأنه سيبقى تحت الثرى بعد صلبه ثلاثة أيام بلياليهن. ثم تروي الأناجيل أنه دفن قبيل مغيب شمس الجمعة، فظل مدفوناً ليلة السبت ونهاره، وجزءاً من ليلة الأحد، إذ قام قبل طلوع فجر الأحد. أي إنه ظل تحت التراب أقل مما وعد[44].

6 ـ أخبر المسيح تلاميذه بأن دعوة اثنين فصاعداً منهم مستجابة، في حين

---

(38) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص59. **متى** (10: 23). في نص الفصل عبارة شارحة زائدة تتفق مع السياق العام للنص. بالنسبة لتبشير تلاميذ المسيح خارج فلسطين، انظر: أعمال الرسل، ففيه الكثير من أخبار رحلاتهم التبشيرية.

(39) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص59. **مرقس** (9: 1). **لوقا** (9: 27). عن اضطهاد تلاميذ المسيح انظر: أعمال الرسل. لا يقيم ابن حزم أية صلة بين قيامة المسيح ـ المذكورة في الأناجيل وهي من العقائد النصرانية الأساسية ـ ومجيء ابن الإنسان أو إقبال ملك (ملكوت) الله.

(40) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص63 ـ 64. دعوته إلى الحرب في **متى** (10: 34 ـ 36). **لوقا** (12: 49 ـ 53). دعوته إلى السلام في **لوقا** (9: 56). **يوحنا** (12: 47).

(41) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص67. **متى** (11: 9 ـ 10).

(42) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 69. **متى** (11: 11). يفسّر بعض النصارى ذلك بقولهم: «فيوحنا أعظم من كل الأنبياء الذين سبقوه، ولكن خدّام كنيسة العهد الجديد الذين جاءوا بعده أعظم منه»، الإنجيل للقديس متى، التفسير (القبطي)، ص 162.

(43) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص71. **متى** (11: 13)، (23: 34).

(44) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص71، 169. **يوحنا** (1: 19 ـ 21).

أنهم ماتوا تحت نير التعذيب والتنكيل[45].

7 - وعد المسيح أتباعه بنعيم دنيوي مادي فلم ينالوه مطلقاً[46].

8 - في أحد النصوص يرفض المسيح أن يلقب صالحاً، فلا صالح إلا الله، وفي نص آخر ينعت نفسه بالصلاح[47].

9 - وعد المسيح تلاميذه بأن تكون لهم القدرة على الكلام بلغات لم يتعلموها، وعلى إخراج الجن، وإبراء المرضى، وقلع الثعابين، والحصانة من السم، وكلّ ذلك لم يحدث[48].

10 - يقول يوحنا في إنجيله على لسان المسيح: «إن كنتُ أشهد لنفسي فشهادتي غير مقبولة»، ثم يقول في الإنجيل نفسه: «إن كنت شهدت لنفسي فشهادتي حق»[49].

11 - قول المسيح ما لا يليق في حق الله عزّ وجلّ، حيث ذكر أنه يشرّف الله تعالى[50].

12 - القول المنسوب إلى المسيح: «أنا أميت نفسي وأنا أحييها»، وقد علّق عليه ابن حزم بقوله: «فليت شعري، كيف يمكن أن يحيي نفسه وهو ميت!»[51].

13 - إعطاء المسيح سلطات إلهية عظيمة لتلاميذه، تتمثل في التحليل

---

(45) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 77 - 78. **متى** (12: 38 - 40). أشار ابن حزم = إلى تناقض آخر على لسان المسيح. **متى** (12: 39)، وهو قوله إن آيته الوحيدة هي قيامته في الموعد المحدد، في حين أن الأناجيل زاخرة بمعجزاته. عن ميقات دفن المسيح: **متى** (27: 57). **مرقس** (15: 42). **لوقا** (23: 54). **يوحنا** (19: 42). أما عن ميقات قيامته: **متى** (28: 1). **مرقس** (16: 1 - 2). **لوقا** (24: 1). **يوحنا** (20: 1).

(46) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص101 - 102. **متى** (18: 19 - 20).

(47) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص135. **مرقس** (10: 28 - 30).

(48) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص137. **مرقس** (10: 17 - 18). **يوحنا** (10: 11).

(49) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص139 - 140. **مرقس** (16: 15 - 11118). وانظر أيضاً: **الفصل**، ج2، ص17، 206 - 207.

(50) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص180. **يوحنا** (5: 31)، (8: 14).

(51) انظر: **الفصل**، ج2، ص 199. **يوحنا** (17: 1 - 4). في ترجمة دار الكتاب المقدس: «مجّد ابنك ليمجّدك ابنك أيضاً». مع العلم أن الفعل *δοξάζω* يفيد التشريف والتمجيد معاً.

والتحريم[52]، وطرد الأرواح الشريرة، وإبراء المرضى[53]... مما يتناقض مع العقيدة الإسلامية، ومع سوء أخلاق التلاميذ، كما وردت في الأسفار وعلى لسان المسيح أحياناً[54].

وهكذا يستخلص ابن حزم من الأمثلة السابقة كيف ألحقت الأناجيل بالمسيح ما لا يليق بالأنبياء والمرسلين، ولا بعباد الله الصالحين، ولا حتى بسائر المؤمنين. ثم ينتقل ابن حزم إلى طرح مشكلة متعددة الوجوه والجوانب، ألا وهي قضية «نسب المسيح».

نسب المسيح:

نقد ابن حزم نسب المسيح من خلال ثلاث مقارنات مختلفة، تؤدّي كلها إلى النتيجة نفسها، وهي بطلان هذا النسب[55].

نسب المسيح بين إنجيل متى والعهد القديم:

يتصدّر نسب المسيح إنجيل متى بدايةً من إبراهيم، ومروراً بداود، وصولاً إلى يوسف النجّار فالمسيح[56].

---

(52) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 200. لم أجد لهذا النص أثراً في العهد الجديد، لا في إنجيل يوحنا ـ كما ذكر ابن حزم ـ ولا في غيره.

(53) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص46 ـ 47. **متى** (18: 18)، (16: 19). ويرى ابن حزم أن هذه السلطة التشريعية تتناقض مع التزام المسيح بالشريعة التوراتية، انظر: ص 45. **متى** (5: 17 ـ 20). انظر أيضاً: ص85 ـ 87.

(54) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 57. **متى** (10: 1 ـ 6).

(55) انظر وصف المسيح تلاميذه بالتشكّك: **الفصل**، ج2، ص97 ـ 100. **متى** (17: 14 ـ 20)، (21: 19 ـ 21). انظر وصف المسيح لبطرس بأسوأ الصفات: ص85 ـ 87. **يوحنا** (16: 23). وانظر رأي يوحنا في يهوذا الأسخريوطي: ص57 ـ 58. **يوحنا** (12: 1 ـ 6). ومعلوم أن يهوذا هذا هو الذي دلّ الشرطة على المسيح مقابل دراهم معدودات، انظر مثلاً: **متى** (26: 14 ـ 16، 20 ـ 25، 47 ـ 50).

(56) للمقارنة انظر: الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي (ت 478هـ/ 1085م)، شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1399هـ/ 1979م. مع الملاحظة أن عمل بن حزم يتميز بتوسّعه وتفصيله.

وبالمقارنة بين الأسماء الواردة في نسب المسيح حسب متى، وبين التي وردت في العهد القديم، وبصفة دقيقة في سفري الملوك (الأول والثاني)، وأخبار الأيام (الأول والثاني)، وهذا النقد مزدوَج موجَّه إلى العهد القديم وإنجيل متى كليهما، لاحظ ابن حزم ما يلي:

- اختلافات في بعض الأسماء[57].
- إسقاط متى لبعض الأسماء[58].
- أخطاء مشتركة بين العهد القديم ومتى في حساب أعمار الأجيال[59].

نسب المسيح بين إنجيلي متى ولوقا:

ذكر لوقا نسباً صاعداً من المسيح إلى آدم[60]، يتفق مع متى في نسبة المسيح إلى يوسف النجّار خطيب مريم العذراء، إلا أنهما يفترقان بعده: إذ يحاول متى إلحاق المسيح بسلسلة ملوك بني إسرائيل بعد داود؛ أما لوقا فجعل أجداد المسيح من غير الملوك. ثم يلتقي النسبان من جديد عند داود.

يقول ابن حزم إن متى ولوقا متفقان «حرفاً حرفاً»[61] فيما علا داود من أسماء. وبالنظر إلى بعض المخطوطات القديمة للعهد الجديد والترجمات المتداولة، نجد أن الأمر مختلفٌ عمّا ذكره ابن حزم، إذ توجد بعض

---

(57) انظر: **متى** (1: 1 ـ 17).

(58) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص28 ـ 29. الأسماء المذكورة منتشرة على امتداد الأسفار المشار إليها، لم تكتب في الهامش خشية التطويل. ويلاحظ أن بعض التناقضات في الأسماء غير ذات موضوع، إذا رجعنا إلى ما لدينا من نصوص كتابية.

(59) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 29. أسقط متى ستة أسماء في الجملة، لكي يحافظ على التناظر العددي بين الأقسام الافتراضية الثلاثة للأجيال، بحيث يكون عدد الأجيال: من إبراهيم إلى داود من داود إلى السبي البابلي من السبي إلى المسيح 14 جيلاً. ثم أراد ابن حزم أن يبرهن على خطأ متى في الحساب حتى بعد حذف الأسماء، انظر: ص30 ـ 31.

(60) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 31. يرى ابن حزم أن مدة 573 سنة غير كافية لتغطية الأجيال الأربعة بين نجشون (نحشون) وداود. وقد احتفظ متى بنفس الخطأ في نظر ابن حزم. ولا يخلو هذا النقد من أوجه ضعف.

(61) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص32 ـ 33. **لوقا** (3: 23 ـ 38).

الاختلافات في الأسماء بين الإنجيلين، وإن كانت أقل شأناً من الاختلافات الأولى في الأسماء الواردة بين يوسف النجّار وداود، والتي ذكرها ابن حزم. كما نجد أن سلسلة النسب في لوقا استمرت صعوداً حتى بلغت آدم، في حين بدأت بإبراهيم نزولاً إلى المسيح في متى، من دون ذكر ما علا إبراهيم من أجداد.

يبدو أن ابن حزم اعتمد على نسخة معدّلة من إنجيل لوقا، أُزيلت منها الفروق البسيطة نسبياً بما يوافق متى، وذلك بالنسبة للأسماء الواردة بين داود وإبراهيم. أما ما سفل داود فلا يمكن تعديله، لأن البون شاسعٌ بين الإنجيلين بخصوصه.

نسب المسيح بين الأديان:

يرى ابن حزم أن نسب المسيح - سواء أفي متى أم لوقا - لا يتّفق إلا مع قلّة من اليهود ادّعوا أن المسيح ابن يوسف النجار، مخالفين في ذلك جمهور اليهود الذين قذفوا زوراً مريم العذراء بالزنا[62]. كما يخالف هذا النسب اعتبار الإسلام المسيح عبد الله ورسوله مثله كمثل آدم[63]. وألحق ابن حزم بالمسلمين - في هذا الصدد - العيسوية من اليهود، والأريوسية والبولقانية والمقدونية من النصارى «الموحّدين»[64]. إلا أن العجيب فعلاً - في نظر ابن حزم - هو أن يخالف هذا النسب المزعوم عقيدة النصارى في كون المسيح ابناً لله، إذ إنه لو كان ثمة بدٌّ من انتساب المسيح، فلينسب إلى أمه مريم من آل هارون، والتي لا يتصل نسبها بداود[65].

---

(62) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 33.

(63) المرجع السابق، ج2، ص 29.

(64) العيسوية فرقة يهودية قالت بخصوصية الإسلام بالعرب. سيأتي تعريفها في الفصل الأول من الباب الثاني. أما الفرق النصرانيّة المذكورة فقد سبق تعريفها، ويبدو أن البولقانية نسبة إلى بولس الشمشاطي.

(65) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 145. وقد استند ابن حزم في نسبة مريم إلى هارون أخي موسى إلى **لوقا** (1: 5، 36)، حيث جاء في (1: 5) أن إليثبات (إليصابات) هارونية وفي (1: 36) أنها قريبة لمريم، وترجمة دار الكتاب المقدس تترجمها نسيبة لها. ولم يشر ابن =

بالإضافة إلى هذا، توجد عدة قرائن ودلائل متفرّقة في الأناجيل الأربعة توحي إلى القارئ أن المسيح ابن يوسف النجار[66]. ففيها أن يوسف عاش مع مريم في بيت واحد أزيد من ثلاثة عشر عاماً[67]. وعند ولادة المسيح قدّما القرابين إلى الهيكل في أورشليم كما يفعل كلّ أبوين يهوديين يُرزقان بمولودٍ جديد[68]. ولم يرد ذكر البتة في الأناجيل لمعجزة كلام المسيح في المهد التي أقامت الدليل على براءة مريم[69]. في حين نجد أن يوسف قد لُقّب في غير موضع بوالد المسيح[70]، وذكر ذلك على مسمعٍ من المسيح، فسكت عنه ولم ينكره[71]. كما ذكرت الأناجيل أن للمسيح إخوة وأخوات[72]. وهكذا نرى أن كثيراً من الدلائل النصية الإنجيلية تصبُّ كلها في نتيجة واحدة وهي أن المسيح ابن يوسف النجار.

= حزم إلى نسبة مريم إلى هارون في القرآن الكريم، مريم (19: 28)، وإن كان ذلك حاضراً في ذهنه. والجدير بالملاحظة أن النصارى يرون أن مريم داودية لأنها قريبة ليوسف رجلها، انظر: الإنجيل للقديس متى، التفسير (القبطي)، ص 133.

(66) بسط ابن حزم هذه القرائن في: **الفصل**، ج2، ص81 ـ 84، وأيضاً ص147 ـ 149. وفي الهوامش اللاحقة تخريج النصوص الإنجيلية التي اعتمدها ابن حزم.

(67) لا يُعلم من أين أتى ابن حزم بهذا الرقم. وفي الإنجيل أن مريم كانت مخطوبة ثم زوجة ليوسف. **متى** (1: 18 ـ 25). **لوقا** (1: 27)، (2: 5).

(68) انظر: **لوقا** (2: 22 ـ 27).

(69) انظر: مريم (19: 29 ـ 33)، آل عمران (3: 46)، المائدة (4: 110). أما في **متى** (1: 19 ـ 24) فإن دليل براءة مريم هو رؤيا رآها يوسف في المنام أزاحت شكوكه ومنعته من «تخليتها سراً».

(70) انظر: **لوقا** (2: 27، 33، 41، 48). بالنسبة لـ(2: 33)، نجد في ترجمة دار الكتاب المقدس «يوسف وأمه»، بدل «أبوه وأمه» في: **الفصل**، ج2، ص 82. وذلك راجع إلى اختلاف مخطوطات العهد الجديد.

(71) انظر: **متى** (13: 54 ـ 58). **مرقس** (6: 1 ـ 5).

(72) بالإضافة إلى الهامش (74)، انظر **لوقا** (8: 19). **يوحنا** (2: 12)، (7: 5). يمكن مقارنة ما جاء في الهوامش (70) ـ (75) بـ: القاضي عبد الجبار. **تثبيت دلائل النبوة**، ج1، ص199 ـ 201.

ب ـ لاهوت المسيح

الافتقار إلى الدليل النصي

أراد ابن حزم أن يبرهن على عدم التطابق بين عقائد النصارى ونصوصهم الدينية، فتأليههم للمسيح لا يستند إلى نصوص قطعية الدلالة، ولا يجد مرجعيته التامة داخل أسفار العهد الجديد. فدعوى تأليه المسيح لا تخالف فقط صريح المعقول، بل تخالف حتى ما بين أيدي النصارى من نصوص، ادعوا أنها معتمدهم فيها ذهبوا إليه.

بيّن ابن حزم أن كثيراً من الألفاظ التي تأوّلها النصارى بما يفيد تأليه المسيح، إنما هي ألفاظ مشتركة وعامة، وردت بشأن المسيح وغيره من الناس. فتذكر الأناجيل مثلاً: أن يحيى بن زكريا وأمه قد أُحشيا من الروح القدس مثلهما مثل المسيح[73]. وأن المسيح قال لأصحابه: «إني ذاهب إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم»[74]. ولقّب المؤمنين به بـ«أولاد الله»، لأنهم توالدوا من الله ولم يتوالدوا من دم ولا من شهوة اللحم[75]. وقوله إن تلاميذه سيكونون مثل الله[76]. ويحلّ فيهم الأب كما حلّ في المسيح[77]. ونفى عنهم صفة العبودية لله[78].

وقد رفض ابن حزم أن يعتبر أبوة الله للمسيح مجازية[79]، بمعنى الرعاية والرحمة والحماية... كما تأوّلها بعض ناقدي النصرانية من المسلمين[80]. فابن

---

(73) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص39. بالنسبة للمسيح انظر: **لوقا** (1: 4)، أما بالنسبة ليحيى وأمه فانظر: **لوقا** (15: 1). وفي ترجمة دار الكتاب المقدس «ممتلئ» بدل «محشو».

(74) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص51. **يوحنا** (20: 17)، وانظر أيضاً **متى** (5: 8 ـ 9).

(75) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص165 ـ 166. **يوحنا** (1: 12 ـ 13).

(76) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص201، رسالة يوحنا الأولى (3: 2).

(77) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 195. **يوحنا** (14: 20).

(78) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 197. قارن **يوحنا** (15: 15).

(79) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص51.

(80) قال أبو حامد الغزالي (ت505هـ/ 1111م) بمجازية أبوة الله للمسيح في النصوص الإنجيلية. انظر: **الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل**، تحقيق: محمد عبد الله الشرقاوي. ط3، بيروت: دار الجيل، القاهرة: مكتبة الزهراء، 1410م. ص144 ـ 147.

حزم يرى أن للأسماء معاني ثابتة، لا تحوّل عن مسمّياتها الأصلية إلا بدليل[81]. وهو ما لا يتوفر في هذه الحالة في رأيه، مما جعله يعتبر وصف الله بالأبوة سواء أبالنسبة للمسيح أم بالنسبة لغيره خطأ فاحشاً وكفراً.

أما النصوص القليلة التي اختص فيها المسيح بصفات إلهية، فهي تفتقر بدورها إلى التماسك المنطقي، مما أدى إلى تهافتها وتكاذبها. هذا بمنأى عن التناقض الأساسي بين هذه النصوص والنصوص التي تبرز الجانب الإنساني من المسيح. وهذان مثالان عن تناقض النصوص الدالة على ألوهية المسيح فيما بينها:

- جاء في أول انجيل يوحنا بأنّ الكلمة ـ وهي الله ـ قد تجسّدت. ثم ورد فيه بأن الله لم يره أحد[82].
- في أحد النصوص، أن الله قد تنازل عن الحكم والدينونة لابنه. وفي نص آخر، أن المسيح يحكم بمعية الأب[83].

ومن ناحية أخرى، نجد النصوص الإنجيلية تتناقض مع إحدى ركائز اللاهوت النصراني، وهي تماهي الأقانيم الثلاثة ـ الأب والابن والروح القدس ـ في جوهر إلهي واحد. حيث تفيد تلك النصوص تمايز الأقانيم فيما بينها، واستقلالها بعضها عن بعض، والأمثلة عديدة:

- جهل الابن بموعد الساعة، التي لا يعلمها إلا الأب[84].
- سبّ المسيح مغفور، وسبّ الروح القدس غير مغفور[85].
- دعوة المسيح الأب أن يغفر لمن صلبوه[86].

---

(81) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، مج 1، ج4، ص28 ـ 37.
(82) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص167. **يوحنا** (1: 1، 14، 18).
(83) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص175 ـ 176، 189. تنازل الأب للابن: **يوحنا** (3: 35)، (5: 18، 21 ـ 22). مشاركة الابن للأب في الحكم: **يوحنا** (8: 15 ـ 18).
(84) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص119 ـ 120. **متى** (24: 36). **مرقس** (13: 31 ـ 32).
(85) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص153. **لوقا** (12: 10).
(86) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 155 ـ 156. **لوقا** (23: 33 ـ 34).

- الابن في حجر أبيه[87].
- إعطاء الأب الحياة للابن[88].

الفهم «الظاهري» للنصوص الرمزية

تبرز الأمثلة المذكورة وغيرها صعوبة تطبيق المنهج «الظاهري» في فهم نصوص «باطنية». فابن حزم يكتفي من النص بمعناه الأوَّلي والبسيط والمباشر، بل والسطحي أحياناً، محكِّما المبادئ المنطقية المتمثلة أساساً في الهوية وعدم التناقض، والثالث المرفوع. فنحن أمام عقليتين متناقضتين تتحدثان لغتين مختلفتين تماماً. ولا يخلو موقف ابن حزم من بُعد أيديولوجي مرتبط بمناهضته للتيارات الباطنية في داخل الديانة الإسلامية وخارجها؛ حيث يرى أنها أسرفت في تأويل النصوص وألبستها من المعاني فوق ما تطيق. لذا فإن ابن حزم لا يرى في مقدمة إنجيل يوحنا: «في البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت عند الله، والله كان الكلمة»[89]، إلا تناقضاً صارخاً، إذ يعني ذلك لديه أن الله عند نفسه! كما لا يجد معنى للخلق بواسطة الكلمة، وهي المسيح[90]؛ فهو يؤمن بالخلق المباشر، فالله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: 82].

ولكن الرمز البارز في الديانة النصرانية، والذي لم يثر في ابن حزم إلا السخرية والتهكّم، فهو رمز الخروف (الحَمَل) الذي يدلّ على المسيح فادي البشر بدمه على الصليب لأجل مغفرة خطاياهم. يرفض ابن حزم أن يُنعت المسيح بـ«خروف الله»، فالخروف لديه لا يُضاف إلا لـ«من يتّخذه للأكل أو الذبح، أو لمن يربيه للفُحلة، أو لصبي يلعب به ويصبغه بالحناء»[91]، وعلى كل حالٍ فإن الخروف ابن الكبش والنعجة وليس ابن الله[92]. فالخروف ـ وفق

---

(87) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص167. **يوحنا** (1: 18)، في ترجمة دار الكتاب المقدس «في حضن الآب».

(88) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص177. **يوحنا** (5: 26 ـ 27).

(89) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص161. **يوحنا** (1: 1).

(90) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص163 ـ 164. **يوحنا** (1: 10).

(91) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص171. **يوحنا** (1: 29).

(92) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص173.

هذا الفهم ـ هو الحيوان المعروف ولا يمكن أن يكون غيره.

في الحقيقة لا يرفض ابن حزم المجاز في اللغة مادام يوجد دليل عليه. والخطاب في النص يتعلّق بالمسيح ـ الذي يُعتبر فادياً في العقيدة النصرانية ـ ناعتاً إياه بخروف (حَمَل) الله. والخروف في قصّة إبراهيم وابنه ـ سواء في العهد القديم[93] الذي يؤمن به النصارى، أو في القرآن الكريم[94] الذي يؤمن به ابن حزم ـ يمثل فداء الذبيح. فما قام به ابن حزم هو تجاهل مقصود للرمز ودلالته قصد التسخيف والتهكّم.

الشيء نفسه يمكن أن يُقال عن رموز العشاء الرباني أو العشاء الأخير. فالخبز يرمز إلى لحم المسيح، والخمر إلى دمه؛ فمن أكل الخبز والخمر فقد حلّ فيه المسيح. أما ابن حزم فلا يرى في ذلك إلا مجرّد «وسواس صحيح لا يقوله إلا مختلط»[95].

وهكذا يمرّ ابن حزم أمام أهم الرموز والعقائد النصرانية من دون أن يدرك معناها أو يناقشها مناقشة جدية. ويمكن أن نتساءل هنا: هل يغني التهكم والسخرية عن العمل الجاد والعميق في فهم الآخر، بطريقة أمينة وأقرب إلى فهمه لنفسه؟

3 ـ سيرة المسيح

استنتج ابن حزم جملة من التناقضات الأخرى، لا علاقة لها بطبيعة المسيح، وإنما تتعلق بتضارب الروايات الإنجيلية حول بعض الأحداث التي تخلّلت سيرة المسيح، مما يعني كذب بعض هذه الروايات لا على التعيين، ويؤدي في نهاية الأمر إلى رفضها كلّها. فالنقد هنا موجّه إلى التأريخ للمسيح، ومصداقية مؤرخيه مؤلفي الأناجيل. وبالمثال يتضح المقال:

---

(93) **تكوين** (22: 1 ـ 18)، والذبيح هو إسحاق حسب هذا النص.

(94) الصافات (37: 107)، والذبيح هو إسماعيل.

(95) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 183. النص الذي ذكره ابن حزم: **يوحنا** (6: 53 ـ 56، 60، 66)، ووردت القصة مفصّلة في **متى** (26: 26 ـ 30). **مرقس** (14: 22 ـ 26). **لوقا** (22: 15 ـ 20). انظر سخرية ابن حزم من بعض الرموز الأخرى، ص 108.

1 ـ حسب متى ومرقس، تعرّف المسيح إلى صاحبيه شمعون (سمعان بطرس) وأندرياش (أندراوس) معاً لأول مرة وهما يصطادان، بعد أن ألقي القبض على يحيى بن زكريا. أما في إنجيل يوحنا، فنجد أن المسيح قد التقى بأندرياش أولاً في حضور يحيى وفي غير رحلة صيد، فتبعه أندرياش وبات معه ليلة، ثم عرّفه بأخيه شمعون. أما لوقا فينفرد بذكر معجزة الصيد العظيم التي أدّت بالصيادين إلى اتّباع المسيح[96].

2 ـ روى لوقا قصة إحياء المسيح لابنة أحد أشراف اليهود، بتفاصيل تختلف عما ذكره متى. فلوقا ذكر أن والد الجارية (الصبية) قد أخبر المسيح بمرضها، وفيما هو ذاهب إليها ماتت الجارية. أما متى فقال إن والدها أخبر المسيح بموتها منذ البداية[97].

3 ـ ذكر متى أن المسيح دخل أورشليم على متن حمارة، أما مرقس فقال أنه كان راكباً فلواً (جحشاً)[98]. ويعلّق ابن حزم على اعتبار النصارى دخول المسيح على متن حمارة إلى أورشليم تحقيقاً لنبوءة زكريا[99] بقوله: «أتراه لم يدخل يرشلام (أورشليم) إنسان على حمارة سواه؟!»[100]. إلا أن تهكّم ابن حزم لا يخفي أن العلامة مقترنة بادعاء صاحبها كونه المسيح، ولاشك في أن الذين دخلوا أورشليم قبل المسيح راكبين حميراً لم يدعوا

---

(96) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص41 ـ 44. **متى** (4: 12 ـ 22). **مرقس** (1: 14 ـ 20). **يوحنا** (1: 5 ـ 42). **لوقا** (5: 1 ـ 11). وتمثل الأسماء الواردة ما بين قوسين صيغها المتداولة حالياً. وما يزيد التناقض حدّةً ـ في نظر ابن حزم ـ ما ذكره من نسبة النصارى ترجمة إنجيل متى من العبرانية إلى اليونانية إلى يوحنا، مما يعني إطلاعه عليه، فإما كذب يوحنا في إنجيله أو كذّب متى، انظر: ص44.

(97) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص55 ـ 56. **لوقا** (8: 41 ـ 42، 49 ـ 56) **متى** (9: 18 ـ 19، 23 ـ 26). وثمة تناقض آخر ذكره ابن حزم، وهو أن المسيح قال للباكين أن الفتاة راقدة، في حين أنها ميتة. وهذا تشدّد زائد من قبل ابن حزم في التزامه بثبات معاني الألفاظ. ويمكن تأويل تصرّف المسيح بأنه طمأنة لأهل الطفلة وتبشير لهم بقرب الفرج.

(98) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص107 ـ 108. **متى** (21: 1 ـ 7). **مرقس** (11: 1 ـ 7).

(99) **زكريا** (9: 9).

(100) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص108.

ذلك، وبالتالي لم تتحقق فيهم العلامة. كما يمكن اعتبار ركوب الجحش تواضعاً من قبل من يحمل لقباً ملكياً وهو المسيح. وهكذا نرى مجدّداً كيف ينعكس التهكّم سلباً على النقد.

4 ـ اتفق متى ولوقا ويوحنا على تنبؤ المسيح بإنكار بطرس معرفته إياه ثلاث مرات، قبل أن يصيح الديك. وكذلك كانت إنكارات بطرس الثلاثة قبل أن يصبح الديك مرة واحدة. أما مرقس فانفرد بتنبؤ المسيح بأن ينكره بطرس ثلاث مرات، قبل أن يصيح الديك للمرة الثانية. وكذلك كان: أنكر بطرس للمرة الأولى، ثم صاح الديك، ثم أنكر مرتين قبل أن يصيح الديك للمرة الثانية. مما اعتبره ابن حزم تناقضاً في الروايات. كما عدّ استنكار بطرس للنبوءة عند سماعها تكذيباً منه للمسيح[101]. في حين يمكن تأويل موقف بطرس بأنه تعجّبٌ ناجمٌ عن فرط حبه لمعلّمه.

5 ـ انفرد يوحنا عن بقية الأناجيل بذكره أن المسيح قد حمل صليبه بنفسه إلى مكان صلبه. أما البقية فذكرت أن الذي حمل الصليب رجلٌ قيرواني[102].

6 ـ اختلفت الأناجيل حول أقوال اللصين المصلوبين على جانبي المسيح. فمتى ومرقس يذكران أنهما سبّا المسيح. أما لوقا فيذكر أن أحدهما شتم المسيح والآخر نهى صاحبه عن ذلك[103].

7 ـ اختلفت الأناجيل أيضاً حول الظروف التي أحاطت بقيامة المسيح من قبره. بحيث يكاد يكون لكل إنجيل روايته الخاصة التي تختلف عن بقية

---

(101) المرجع السابق، ج2، ص121 ـ 123. **متى** (26: 34 ـ 35، 69 ـ 75). **لوقا** (22: 34، 56 ـ 62). **يوحنا** (13: 38)، (18: 15 ـ 18، 25 ـ 27)، ومرقس (14: 30 ـ 31، 66 ـ 72). انفرد بذكر استنكار بطرس للنبوءة متى ومرقس.

(102) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص123. **يوحنا** (19: 17). **متى** (27: 32). **مرقس** (15: 21). **لوقا** (23: 26). والرجل القيرواني نسبة إلى القيروان κυρήνη وهي ليست قيروان إفريقية، بل تقع قرب مدينة بني غازي الحالية بليبيا.

(103) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص125 ـ 126. **متى** (27: 38 ـ 44). **مرقس** (15: 27، 32). **لوقا** (23: 39 ـ 43). ويلاحظ أن الكلام الذي أورده ابن حزم على لسان اللصين في متى، نجده على لسان المارة مع إضافة: «وبذلك أيضاً كان اللصان اللذان صُلبا معه يعيّرانه». **متى** (27: 44). **مرقس** (15: 32).

الروايات الإنجيلية في تفاصيل عديدة[104].

4 ـ النصرانيّة والعهد القديم

أ ـ موقف النصرانيّة من الشريعة اليهودية

نجد في العهد الجديد ـ وخاصةً في أعمال الرسل ورسائل بولس ـ نظرتين مختلفتين إزاء الديانة اليهودية وشريعتها، إحداهما ألصق بالبيئة المحلية الأصلية، وأخرى أكثر انفتاحاً على الثقافة اليونانية التي كانت تمثّل «عالمية» ذلك الزمان. لا شك في أن التيارين يمثلان تجاوزاً بدرجات متفاوتة وتدريجية لليهودية التقليدية، ولكن التيار المصطبغ بالطابع اليوناني كان الأقدر على إحداث «القطيعة» وبالتالي على صياغة النصرانية وتحديد مسارها التاريخي.

الموقف من الشريعة اليهودية برز بروزاً حاداً من خلال الموقف من التبشير خارج النطاق اليهودي، ومن ختان غير اليهود المعتنقين للديانة النصرانية. حيث دعا بولس إلى إعفاء غير اليهود من الختان ترغيباً للوثنيين في الدخول في الدين الجديد. وما كان لتنازل بولس عن الختان أن يقبله بسهولة اليهود النصارى، لأن الختان في الشريعة اليهودية يمثّل شعيرة أساسية ترمز إلى العهد الذي أبرمه الله مع شعبه، وهي الدليل المادي على انتماء الذكر اليهودي إلى مجتمعه وملته[105]. وذكر بولس أنه أُبرم اتفاقٌ بينه وبين اليهود النصارى المتمسّكين بالختان، على أن يبشروا هم داخل فلسطين وأماكن الوجود اليهودي خارجها، أما هو، فيبشّر بإنجيل «الغُرْلَة» أي غير المختونين[106].

---

(104) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص127 ـ 132. **متى** (27: 57 ـ 60)، (28: 1 ـ 17). **مرقس** (15: 42 ـ 46)، (16: 1 ـ 14). **لوقا** (23: 50 ـ 54)، (24: 1 ـ 53). **يوحنا** (19: 38 ـ 42)، (20: 1 ـ 30). يوجد بعض الاضطراب في نسبة النصوص إلى أناجيلها، ص 132.

(105) انظر: **تكوين** (17: 9 ـ 14). ولمزيد من التفاصيل انظر: الهواري، محمد. **الختان في اليهودية والمسيحية والإسلام**، سلسلة «مقارنة الأديان» (1). ط1، القاهرة: دار الهاني، 1407م. ص57 ـ 65.

(106) انظر: **رسالة بولس إلى أهل غلاطية** (2: 1 ـ 10). ويظهر النص وجود مقاومة لبعض النصارى اليهود للتوجّهات الأممية لبولس.

من الثابت أن النصرانيّة مع بولس قد انقطعت عن اليهودية، واستقلت بذاتها ديناً جديداً لا يعير اهتماماً للشريعة اليهودية وأحكامها، من حيث إيلاؤها أهمية خاصة خاصة بالجسد الذي استعبدته الخطيئة، قبل أن يأتي المسيح بشريعة الروح والقلب والمحبة والرحمة، التي رمزها ختان القلب بالمعمودية المقدّسة، فعُوّض الختانُ بالتعميد بالماء[107]. وقد تبنت المذاهب النصرانيّة الكبرى هذا الاتجاه، ومن بينها المذهب الملكاني السائد في الأندلس في عصر ابن حزم وإلى يومنا هذا.

ركّز ابن حزم على التباين بين اليهودية النصرانيّة الملتزمة بالشريعة من ناحية، والنصرانيّة البولسية المتحلّلة منها من ناحية ثانية. وكلا التيارين موجودان في داخل أسفار العهد الجديد، على الرغم من غلبة آراء بولس على الفكر اللاهوتي باعتباره مرجعيّة أساسية في التفسير. في حين كانت مرجعية ابن حزم معاكسة، إذ اعتبر التيار المتمسّك بالشريعة هو الأصل، وعدّ الاختلاف المذكور تناقضاً ـ بل انحرافاً ـ عن النصرانية الأصلية. وهذه عينات نصية من هذا التناقض:

جاء في انجيل متى على لسان المسيح أنه لم يأت لينقض التوراة، بل أتى لأجل إتمامها[108]. وأن كلماته لا تتغيّر ولا تتبدّل[109]. كما يوصي المسيح تلامذته بالتزام السبت حتى في أشد الظروف[110]. وتُظهر الأناجيل حرصَ أتباع المسيح على الالتزام بالشريعة، فالنسوة اللاتي جلبن الحنوط إلى قبر المسيح مثلاً، لم يزرنه إلا بعد طلوع فجر يوم الأحد كي لا يفسدن إسباتهن[111].

تقابل هذه الصورة صورة أخرى معاكسة، تتمثّل فيما نُسب إلى المسيح

(107) انظر: **رسالة بولس إلى أهل كولوسي** (2: 11 ـ 12)، وعن ختان القلب، انظر رسالته إلى أهل رومية (2: 29). ولمزيد من التفاصيل انظر: الهواري، الختان، ص66 ـ 83.
(108) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص45. **متى** (5: 17 ـ 20).
(109) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 45. **متى** (24: 35).
(110) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 115. **متى** (24: 6 ـ 20).
(111) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص132. **متى** (28: 1). **مرقس** (16: 1). **لوقا** (24: 1). **يوحنا** (20: 1).

من تحريمه للطلاق[112]، والقصاص[113]، وإعطائه سلطات تشريعية لتلاميذه[114]. . .

في هذا الصدد، نقد ابن حزم نصاً لبولس، جاء فيه: «نشهد لكل إنسان يُختتن أنه يلزمه أن يحفظ شرائع التوراة. وقال أيضاً قبل ذلك: أن اختتنتم فإن المسيح لا ينفعكم»[115]. واستنتج ابن حزم من النص أن بولس يشرع لدينين مختلفين تماماً:

- دين المختونين الملتزمين بالتوراة، والذين لا ينفعهم المسيح.
- ودين الغُرْل غير الملتزمين بالتوراة، وهم فقط ينفعهم المسيح.

ويشكّل هذا تناقضاً مع كون تلاميذ المسيح مختونين، مما يعني أن التوراة تلزمهم والمسيح لا ينفعهم.

وفي الحقيقة، إن السياق العام للنص لا يُفهم منه ما ذهب إليه ابن حزم؛ فبولس يريد أن يؤكّد أن من اتخذ من الشريعة سبيلاً لخلاصه لا المسيح، فعليه أن يلتزم بما اختاره بما في ذلك الختان. أما من اختار المسيح مخلّصاً فلا تلزمه أحكام التوراة. وفي نهاية الأمر، لا يهمّ الختان ولا الغرلة، وإنما الأهم هو الإيمان بالمسيح مخلّصاً. لذا فلا تناقض مادام تلاميذ المسيح وبولس - وهم مختونون - مؤمنين بالمسيح مخلصاً لا بالشريعة، وختانهم لا يشكّل عقبةً في هذه الحالة.

ب - التأويل النصراني لنبوءات العهد القديم

ولنا أن نتساءل بعد كل هذا، عمّا بقي من أهمية التوراة في نظر النصارى، بعدما فقدت أهميتها التشريعية؟

---

(112) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 45. **متى** (5: 31 - 32).

(113) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 46. **متى** (5: 38 - 39).

(114) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص46 - 47. **متى** (18:18)، (16: 19).

(115) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص202. **رسالة بولس إلى أهل غلاطية** (5: 2،3)، حيث ذكر ابن حزم (5: 3) قبل (5:2).

الجواب عن ذلك، هو أن النصارى قد احتفظوا ببعدين آخرين لأسفار العهد القديم هما:

البعد التاريخي: لكونها وثيقة صادقة ووحيدة عن تاريخ البشرية منذ بواكيرها، وعن تاريخ بني إسرائيل بصفة خاصة، وذلك قبل نهضة العلوم الإنسانية الحديثة. ويُعتبر هذا التاريخ كلّه تمهيداً لظهور المسيح[116].

البعد البشاري: أي تأويل نصوص العهد القديم وفكّ رموزها وإشاراتها المبشّرة بمقدم المسيح الذي تحقّق، وذلك في ضوء العهد الجديد باعتباره أساساً في التأويل.

تناول ابن حزم بالنقد البعد التاريخي للعهد القديم في ثنايا دراسته للديانة اليهودية. أما البعد الثاني الخاص بالتأويل الرمزي للعهد القديم، فهو الذي يعنينا هنا. يلاحظ ابن حزم تركيز النصارى في هذا الباب على:

الكتب الشعرية: أمثال الزبور (مزامير داود)، وكتب سليمان (الأمثال والجامعة ونشيد الإنشاد).

الكتب النبوية: أمثال إشعيا (إشعياء)، وإرميا (سفر إرمياء وقد يكون مراثي إرمياء أيضاً)، وزخريا (زكريا). أما التوراة (الأسفار الخمسة)، فلم يؤوّلوا منها إلا «كلمات يسيرة»[117]؛ وذلك لغلبة الطابع التاريخي والتشريعي على التوراة، في حين يسمح النوع الأدبي للأسفار، المشار إليها، الغنية بمجازاتها وكناياتها، بحرية أكبر في التأويل.

ولا يقبل ابن حزم ـ وفق منهجه اللغوي المنطقي لفهم النصوص ـ التأويل الرمزي، الذي يفسح المجال ـ حسب رأيه ـ لفوضى تأويلية، نتيجة فقدان ذلك الرباط المقدس بين الألفاظ ودلالاتها. فكل فريق يوجّه النص نحو وجهته الخاصة؛ فاليهود يؤوّلون النبوءات نفسها التي يستشهد بها النصارى، ويرون فيها حلمهم المسيحاني بعودة مجدهم القومي ـ الديني الذي لم يتحقق بعد، والنصارى يرون فيها بشارات تحقّقت في المسيح والخلاص على يديه. وهكذا

(116) انظر مثلاً ملحق الأب فريد جبر في: غرديه ـ قنواتي. **فلسفة الفكر الديني**، ج2، ص393.

(117) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 18.

حسب ابن حزم «حصلت دعوى مقابلة لدعوى» بلا مرجّح ولا دليل «وما كان هكذا فهو باطل ومموّه»[118].

ولكن هل تجنّب ابن حزم الخوض في مثل هذه التأويلات، عند تناوله بشارات العهد القديم بالنبي محمد ﷺ؟ وهل التزم بموقفه النقدي هذا؟ ذاك ما سنراه في موضعه من الباب الثاني.

جـ ـ المقارنة بين توراة اليهود وتوراة النصارى

يتعجّب ابن حزم من اتخاذ النصارى من العهد القديم مستنداً يثبت صحة تأويلاتهم، بالاعتماد على التوراة السبعينية اليونانية، التي تخالف الأصل العبري في مواضع عديدة. مما يعني أنهم يكذّبون العهد القديم في تلك المواضع المختلف عليها، ويجعل النصارى يقفون موقفاً متناقضاً مع أنفسهم؛ «إذ لا يصحّ لأحد الاحتجاج بتصحيح ما يكذّب»[119]، فالمصداقية كل لا يتجزّأ.

ولكن كيف يمكن تفسير الموقف النصراني ودوافعه؟

لقد صارت اللغة اليونانية لغة الحضارة والثقافة والدين في الشرق ـ منذ فتوحات الإسكندر المقدوني (القرن الرابع ق.م) ـ من مصر إلى تخوم الهند، عبر فلسطين والشام وبلاد الرافدين وإيران، وهو ما يمثل معظم العالم المتحضر في ذلك العصر.

ويروي التاريخ، المشوب بالأسطورة، أن الملك بطليموس الثاني فيلادلفوس (283 ـ 246 ق.م) ـ أحد الملوك البطالمة الذين خلفوا الإسكندر على مصر وكانت عاصمتهم الإسكندرية ـ أمر بترجمة العهد القديم من العبرية إلى اليونانية على يد اثنين وسبعين عالماً، ولذلك سميت الترجمة بالسبعينية Septuaginta. وقد اكتسبت سلطتها وهيبتها من خلال الإشراف الملكي والإنجاز الكهنوتي معاً[120].

---

(118) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص18.

(119) المرجع السابق، ج2، ص19.

(120) يوسف، صموئيل. **المدخل إلى العهد القديم**، مرجع سابق، ص60 ـ 61. =

واستمرّت هيمنة اللغة اليونانية حتى ظهور النصرانيّة، حيث دُوّنت أصول أسفار العهد الجديد كلّها باللغة اليونانية. ونظراً لتقديس النصارى للعهد القديم، استعملت الترجمة السبعينية لتسدّ حاجة الكنيسة إلى توحيد شطري الكتاب المقدّس في سفر واحد بلغة واحدة. وقد زاد من تمسّك النصارى بالترجمة السبعينية ما حصل من تباعد بين الديانتين اليهودية والنصرانيّة، فاحتفظت كل واحدة منهما بكتابها بلغته الخاصة، في عصور كاد يكون فيها تعلّم اللغات - والعلم عموماً - حكراً على فئة رجال الدين. وحافظت الترجمة السبعينية على مكانتها في العالم النصراني، حتى بعد تراجع أهمية اللغة اليونانية، فصارت هي بدورها أصلاً يترجم منه إلى اللغات الأخرى، وبصفة خاصة اللغة اللاتينية بالنسبة للكنيسة الغربية.

أما حركة الإصلاح الديني البروتستانتية - التي قامت بدايةً من القرن الخامس عشر الميلادي على يد مارتن لوثر Martin Luther (ت 1546م) وغيره - فرفضت احتكار الكنيسة الكاثوليكية للكتاب المقدس، وإصرارها على قراءته باللغة اللاتينية، وعدم اعترافها باللغات الأوروبية المتنامية. فأعاد البروتستانت الاعتبار للغة العبرية في دراسة العهد القديم، متجاوزين كلّ الترجمات الوسيطة، بما في ذلك الترجمة السبعينية؛ وظهرت حركة ترجمة مباشرة من العبرية إلى مختلف اللغات الأوروبية، وإلى مختلف لغات العالم. واضطر الكاثوليك في النهاية إلى مجاراة هذه الإصلاحات.

الغاية من هذه اللمحة التاريخية، هي بيان أن مقارنة ابن حزم بين النسختين العبرية واليونانية للعهد القديم إنما هو نقد مؤقت بعصره، لأن النصارى قد تجاوزوه، فالترجمات المتداولة حالياً للعهد القديم ترجع أساساً إلى الأصل العبري، وترجع أحياناً إلى الترجمة السبعينية للاستئناس. ولكن تبقى لهذه الترجمة قيمتها التاريخية بل والطقسية أحياناً.

يلخّص الجدول رقم (4) التناقض الأساسي والمتشعّب الذي تناوله ابن حزم من خلال المقارنة بين التوراة العبرية والتوراة السبعينية. حيث وجد أن هذه

= Edouard Cothenet, Septante, in: *D. R.*, op. cit., pp. 1567-1568.

الأخيرة تزيد على الأولى بأكثر من 1350 سنة في حساب عمر البشرية، وبتعبير أدق في حساب أعمار الأجيال من آدم إلى ناحور جدّ إبراهيم عليه السلام. وبالرجوع إلى الترجمة السبعينية نجد أن الزيادة تساوي 1366 سنة بالضبط[121].

الجدول (4)

سفر التكوين	الجيل	عمر الجيل في التوراة العبرية	عمر الجيل في التوراة السبعينية
5: 3	آدم	130	230
5: 6	شيث	105	205
5: 9	أنوش	90	190
5: 12	قينان	70	170
5: 15	مهللئيل	65	165
5: 18	يارد	162	162
5: 21	أخنوخ	65	165
5: 25	متوشالح	187	187 (167)
5: 28	لامك	182	182 (188)
5: 32	نوح	500	500
11: 10	سام	100	100
11: 12	أرفكشاد	35	135
11: 13	قينان	لم تذكره التوراة العبرية	130
11: 14	شالح	30	130
11: 16	عابر	لم يذكر في «الفصل» (34)	(134)
11: 18	فالج	30	130
11: 20	رعو	32	132
11: 22	سروج	30	130
11: 24	ناحور	29	79

(121) الجدول مستخلص من: **الفصل**، ج2، ص21 ـ 23. فهذا النقد متقدم على نقد ابن =

يمكن اعتبار النقد الأخير نقداً للتوراة العبرية والتوراة السبعينية في آن معاً؛ فكلّ واحدة منهما تكذّب الأخرى، مما يلقى بظلال من الشك على كلا التوراتين حسب ابن حزم، لذا يعدّ هذا النقد مشتركاً بين الديانتين النصرانيّة واليهودية.

كما يمكن اعتبار نقد ابن حزم لأسفار العهد القديم ـ الذي ستجري دراسته في الباب الخاص باليهودية ـ نقداً للنصرانية أيضاً التي تقدّس الأسفار نفسها، من هنا تبدو شمولية نقد ابن حزم للنصرانية ونصوصها على غير صعيد.

= حزم لأسفار العهد الجديد، إلا أن الضرورة المنهجية اقتضت تأخير ذكره. يمثل العمود الأول من الجدول تخريج النصوص التي رجع إليها ابن حزم من سفر التكوين أول أسفار التوراة. أما العمود الثاني ففيه أسماء الأجيال المتعاقبة. ويقاس عمل الجيل بعمر الشخص عند ميلاد ابنه الذي تعاقبت منه السلالة. والأسماء مذكورة في صيغها المتداولة حالياً، التي تختلف أحياناً عن كتابة ابن حزم لها. وتمثّل الأرقام المذكورة بين قوسين الأرقام الموجودة في النص العبري أو المترجم منه، أو في الترجمة السبعينية، وذلك عندما تكون هذه الأرقام مخالفة لما ذكره ابن حزم. كما أغفلت في الجدول بعض التناقضات الثانوية التي ذكرها ابن حزم، ولا تأثير لها في التناقض الأساسي. وجدير بالذكر، أنه ورد في متن **الفصل**، ج2، ص23: «... زيادة ألف عام وثلاثمئة عام وخمسين عاماً عند النصارى...». والصحيح هو المثبت في هامش التحقيق: «... زيادة عن... وطبعة الترجمة السبعينية المعتمدة هي:

Septuaginta (*ΗΠΑΛΑΙΑ ΔΙΔΘΗΚ*) Id est Vetus Testamentum graece iuxta interpretes edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.

يمكن مقارنة عمل ابن حزم بـ: الجويني. **شفاء الغليل**، ص33 ـ 37. والفروق بينهما قليلة.

الباب الثاني

اليهودية

الفصل الأول: نسخ الشريعة اليهودية

الفصل الثاني: تعريف النصوص اليهودية وترجمتها

الفصل الثالث: نقد النصوص اليهودية

الفصل الأول

نسخ الشريعة اليهودية

احتلت الديانة اليهودية المرتبة الثانية من اهتمام ابن حزم بعد الديانة النصرانية، بسبب الظرف التاريخي والسياسي العام الذي مرّت به الأندلس آنذاك: فاليهود لم تكن لهم دولة، ولم يبلغوا في يوم من الأيام خطورة الممالك النصرانية الزاحفة نحو الجنوب. إلا أن هذا لا يقلّل من أهمية نقد ابن حزم لليهودية، إذ يظل نقده لديانتي أهل الكتاب ـ وبصفة خاصة نقده للكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد ـ في صدارة أعماله من حيث الأهمية.

ينقسم نقد ابن حزم لليهودية قسمين رئيسين، ينتمي أوّلهما إلى الخطة الأصلية لكتاب «الفصل»[1]، أما ثانيهما فهو الجزء الأول من الملحق الخاص بنقد أسفار الكتاب المقدّس، وهو ـ سمّاه ابن حزم ـ «فصلٌ في مناقضات ظاهرة وتكاذيب واضحة في الكتاب الذي تسميه اليهود التوراة، وفي سائر كتبهم، وفي الأناجيل الأربعة، يُتيقَّن بذلك تحريفها وتبديلها، وأنها غير الذي أنزل الله عزّ وجلّ»[2].

يعني القسم الأول من النقد باعتقاد اليهود خلود شريعتهم، وعدم نسخها من قبل الشريعة الإسلامية. وهو اعتقاد له علاقة وطيدة بموضوع الإيمان بنبوة محمد خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ.

---

(1) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص177 ـ 200.

(2) المرجع السابق، ج1، ص201. وامتد النقد إلى غاية ص 329.

وغلب على هذا القسم المنهج الجدلي العقلي ذي الطابع الكلامي، الذي يعطي الأولوية للفكرة على النص، ويقوم على السبر والتقسيم وتفريع الاحتمالات وتفنيدها احتمالاً بعد احتمال، قصْدَ محاصرة الخصم وإفحامه، أو جعله يؤمن بنبوة محمد ﷺ وما أوحي إليه من شريعة، مثلما آمن من قبل بنبوة موسى عليه السلام وشريعته.

أما القسم الثاني من النقد، فيعني بالنصوص ذاتها: العهد القديم والتلمود... ولم يتسم هذا القسم بترابط الأفكار في نسق منهجي محدّد وواضح كسابقه، فالنص هنا هو الذي يقترح النقد المتعلّق به، من خلال ما يطرحه من أفكار؛ فالأولوية لتسلسل النصوص وترتيبها، لا لتناسق الأفكار وتراكبها المنهجي.

وبالمقارنة بين قسمي النقد، نجد أن كفة القسم الثاني هي الراجحة من عدة وجوه:

فمن حيث الأهمية، يمثّل نقد النصوص جانب الجدّة والإضافة في عمل ابن حزم الخاص باليهودية. ففي حدود ما وصلنا من التراث الإسلامي، يُعدّ ابن حزم أول من تناول النصوص اليهودية بمثل هذا التوسّع والتدقيق. في حين يمثل موضوع نسخ الشريعة اليهودية مبحثاً تقليدياً كثيراً ما خاض فيه المتكلمون والأصوليون قبل ابن حزم.

أما من حيث الكيف، فإن القسم الثاني أكثر تنوعاً من حيث موضوعاته، لذلك فهو يعطي تصوراً أشمل للديانة اليهودية ولنظرة ابن حزم إليها. ويرجع ذلك إلى التنوع الموضوعي للنصوص ذاتها، حيث تناولت: التاريخ، والشرائع، والنبوات، والقصص، والشعر، والمواعظ، والأمثال ...إلخ؛ مثلما سنرى لاحقاً من خلال استعراض محاور النقد.

وأما من حيث الكم، فان حجم القسم الثاني يكبر بكثير حجم القسم الأول، ويرجع ذلك إلى ضخامة التراث الديني اليهودي، مما اضطر ابن حزم إلى الانتقاء والتركيز على أجزاء منه دون أخرى. فكان مسحه للنصوص اليهودية أقل شمولية من مسحه للنصوص النصرانية الأقل حجماً والمتحدة موضوعاً.

وأدّت كلّ هذه العوامل إلى إفراد نقد ابن حزم للنصوص اليهودية بفصلين كاملين، يعني أولهما بالنصوص من حيث مصادرها وترجمتها. ويحلّل ثانيهما مسائل النقد، ويعيد ترتيبها ترتيباً موضوعياً.

أما هذا الفصل، فلا يتناول من موضوعات النقد إلا نسخ الشريعة اليهودية، وقبل ذلك يعرّف بالفرق اليهودية المخاطَبة بالنقد.

أولاً: تعريف الفرق اليهودية

عرّف ابن حزم بالفرق اليهودية في موضعين: «الفصل» و«الأصول والفروع»، وذلك قبل الشروع في الرد على اليهود، في رفضهم نسخ الشريعة الإسلامية لشريعتهم، ضمن إطار أشمل هو الردّ على منكري نبوة محمد ﷺ. ويلخّص الجدول الآتي تعريف ابن حزم لهذه الفرق[3].

الجدول (1)

الفرقة	المؤسس	النبوة	الأسفار المقدسة	مواطنها
السامرية	ليس لهم مؤسّس معيّن، وأصولهم غير إسرائيلية	لا نبي بعد موسى ويوشع (يشوع)	التوراة	نابلس
الصدوقية	صدوق	لم يذكر سوى أنهم يؤمنون بأن عزيراً ابن الله	لم يذكر شيئاً	كانوا بجهة اليمن
العنانية، القراؤون، المين (المينيم)	عانان الداودي اليهودي	أنبياء بني إسرائيل	التوراة والأنبياء (العهد القديم)	العراق، مصر، الشام، طليطلة، طلبيرة

(3) هذا الجدول مستخلص من: **الفصل**، ج1، ص177 ـ 179، 297. **الأصول والفروع**، ص196 ـ 197.

الفرقة	المؤسس	النبوة	الأسفار المقدسة	مواطنها
الربانية، الأشعنية	لم ينسبهم صراحة إلى أحد، إلا أن اسميهما يلمحان إلى النسبة	أنبياء بني إسرائيل	التوراة والأنبياء (العهد القديم)، وأقوال الأحبار (التلمود...)	جمهور اليهود
العيسوية	أبو عيسى محمد بن عيسى الأصبهاني	أنبياء بني إسرائيل مع عيسى كواحد منهم، أما محمد ﷺ فهو نبي خاص بالعرب	لم يذكر شيئا	أصبهان

لم يكن غرض ابن حزم التأريخ لهذه الفرق، بل مجرد تعريفها تعريفاً مختصراً قصد التوطئة للنقد. ويمكن إعادة ترتيب الفرق اليهودية المذكورة حسب تسلسلها التاريخي كالتالي:

1 ـ السامرية:

ويُقال لهم أيضا السامرة، وهم يختلفون عن جمهور اليهود في مسألتين أساسيتين:

1 ـ تقديس السامريين لجبل «جرزيم» المشرف على مدينة شكيم (نابلس حالياً)، بدل أورشليم وهيكلها المقدّسين عند بقية اليهود.

2 ـ عدم اعتراف السامريين سوى بالأسفار الخمسة للتوراة المنسوبة إلى موسى. ويلحقون بها سفر يشوع بن نون، لأن خلافته لموسى منصوص عليها في التوراة[4]. ويرفضون بقية أسفار العهد القديم من أنبياء ومكتوبات، وما أنشأه التلموديون من شروحات وتعليقات...

(4) عدد (27: 18 ـ 23)، **تثنية** (1: 38)، (31: 14، 23).

وفي الحقيقة إن الاختلاف بين التوراة السامرية وتوراة بقية اليهود (الماسورية) لا يُستهان به، إذ إنهما تتعارضان في زهاء ستة آلاف موضع، ولكل واحدة منهما خط ولهجة عبريان خاصان بها.

وبسبب هذه الفجوة والجفوة بين السامريين وجمهور اليهود، اللتين زادتهما الأحداث التاريخية حدةً وعمقاً، تبادل الطرفان التهم بالكفر والتحريف والتبديل. بل بلغ الأمر بجمهور اليهود إلى حد عدم الاعتراف بنسبة السامريين إلى بني إسرائيل أصلاً، فهم ـ حسب سفر الملوك[5]- أقوام وثنيون أتى بهم مع أصنامهم ملك أشور وأسكنهم أرض مملكة إسرائيل، بعدما سبي سكانها من الأسباط العشرة. ومن البلاد التي جلب منها هذا الملك أجداد السامريين ـ حسب هذه الرواية ـ كوث، لذلك يُدعى السامريون من قبل خصومهم بالكوثيين. ويذهب رأيٌ معتدل نسبياً إلى أنهم نتيجة اختلاط بقايا الأسباط بالأقوام المنقولين.

أما السامريون أنفسهم، فمعتزون بنسبتهم إلى مدينة السامرة عاصمة مملكة إسرائيل، كما يسمّون أنفسهم «بني إسرائيل» و«بني يوسف».

وتوجد عدة قرائن تدلّ على أنّ ابن حزم كان رهين مصادره اليهودية المعادية للسامرين، من ذلك:

1 ـ تصريح ابن حزم بأنه لم يطلع على التوراة السامرية، «لأنهم لا يستحلّون الخروج عن فلسطين والأردن أصلاً»[6]. وكما هو معروف، فإن ابن

---

(5) **ملوك ثاني** (17)، **خاصة** (17: 24)، حيث جاء فيه: «وأتى ملك أشور بقوم من بابل وكوث وعوّا وحماة وسفروايم وأسكنهم في مدن السامرة عوضاً عن بني إسرائيل...». ودعا ابن حزم البلاد المذكورة «آمد وبلاد الجزيرة»، ودعا الملك الأشوري «سليمان الأعسر» بدل «شلمنأسر». ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص293، 297. وفي الحقيقة إنّ الذي قام بالسبي هو سرجون خلف شلمنأسر سنة 721 ق.م.، لا شلمنأسر كما يوهمنا سياق النص في ملوك ثاني (17). وجاء في (17: 25 ـ 41) أن سبب تأثّر هؤلاء الوثنيين بديانة بني إسرائيل هو إرسال ملك أشور إليهم كاهناً إسرائيلياً من المسبيين، فظلّ السامريون يتأرجحون ويلفقون بين التعاليم الإسرائيلية والعقائد الوثنية.

(6) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 202، 178.

حزم لم يغادر وطنه الأندلس طيلة حياته، لذا فإن لقاءه بأفراد هذه الفرقة غير ممكن. فلا مجال للحديث عن مصادر سامرية مباشرة لابن حزم.

2 ـ تبنّي ابن حزم لرواية سفر الملوك من دون أي نقد أو تعليق(7)، وهي التي تنسب السامريين إلى أصول وثنية غريبة عن بني إسرائيل.

3 ـ وصف ابن حزم للسامرين بأنهم «لا يقرون بالبعث ألبتة»(8). ولعل هذا من تشنيعات الربانيين التلموديين المؤمنين بالبعث والجزاء الأخروي على خصومهم السامريين، خصوصاً أن تهمة إنكار البعث تمثّل ـ في نظر التلموديين ـ التحلّل من التزامات الدين والأخلاق والإقبال على ملذات الحياة الدنيا، وهو الموقف نفسه الذي اتخذه التلموديون من الصدوقيين.

لقد كانت معرفة الشهرستاني (ت. 548م) بالسامريين أعمق وأدق من معرفة ابن حزم بهم؛ ولعل الجغرافيا أدت دورها في هذا المجال. يقول الشهرستاني: «وافترقت السامرة إلى دوستانية وهم الألفانية، وإلى كوستانية. والدوستانية معناها: الفرقة المتفرّقة الكاذبة. والكوستانية معناها: الجماعة الصادقة. وهم يقرّون بالآخرة والثواب والعقاب فيها. والدوستانية تزعم أن الثواب والعقاب في الدنيا. وبين الفريقين اختلاف في الأحكام والشرائع»(9).

وهكذا يبدو أن تعميم اعتقاد فرقة من السامرين على جميعهم فيه شيءٌ من التحامل، خصوصاً وأن الاعتقاد الذي استقر عليه السامريون إلى اليوم هو الإيمان بالبعث. كما يُرجّح أن يكون التقسيم الذي أورده الشهرستاني، وما جاء فيه من وصف للسامريين المؤمنين بالبعث بـ «الفرقة الصادقة» ولمنكريه بـ «الفرقة المتفرقة الكاذبة»، مصدره التيار السامري العام الذي أطلق تقييمه وحكمه على الفرقة المنشقة، والخارجة عن الإجماع والعقيدة السليمة(10).

---

(7) المرجع السابق، ج1، ص293، 297.

(8) المرجع السابق، ج1، ص178.

(9) الشهرستاني. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1381هـ/ 1961م، ج1، ص218 ـ 219.

(10) لمزيد من الاطلاع على تاريخ السامريين وعقائدهم، انظر: ظاظا، حسن. **الفكر** =

2 ـ الربانية:

وهم جمهور اليهود كما ذكر ابن حزم، والتسمية مشتقة من العبرية: رب רב وربّان רבן وتُكتب بالعربية: راب أو رابي أو ربي أو رباني، وتجمع ربيون وربانيون وربابنة، وهم علماء الشريعة اليهودية. ويطلق بعضهم على بعض ألقاب منها: حسيديم חסידים، أي الأتقياء الورعون، وحبيريم חברים أي الأصدقاء والرفقاء، ومن هذه التسمية أخذت العرب على الأرجح كلمة حَبْر وجمعها أحبار. ويُقال لهم أيضا حاخاميم חכמים أي الحكماء.

وعُرفت هذه الفرقة ـ خاصة في أيام المسيح وفي أسفار العهد الجديد[11] ـ باسم «الفريسيين» من العبرية بروشيم פרושים ومعناه المنعزلون أو النسّاك، وذلك تمييزاً لهم لعلمهم من عامة الشعب «عام עם הארץ».

وذكر ابن حزم أن فرقة الربانية عُرفت أيضا باسم «الأشعنية»[12]، وهو تحريف على الأرجح لـ «الشمعونية» نسبةً إلى «شمعون الصدّيق» (نهاية القرن الثالث ق.م)، وهو آخر النسّاخ «سوفريم» סופרים وأول الرواة تنّائيم תנאים[13]. فالرواة هم

= **الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه.** ط2، دمشق: دار القلم، بيروت: دار العلوم والثقافة، 1407م، ص205 ـ 209. مجموعة من المؤلفين، قاموس الكتاب المقدس، هيئة التحرير: بطرس عبد الملك، جون ألكساندر طمسن، أ. إبراهيم مطر. ط7، القاهرة: دار الثقافة، 1991. مادتي: السامريون، التوراة السامرية، ص449 ـ 452.

S. W. Baron, *Histoire d'Israël*, d. fr. Valentin Nikiprowetzky, fr. éd. 2eme éd., aris: Quadrige P.U.F., 1986, t. 2, pp. 625-636.

(11) انظر مثلاً: **متى** (23)، **لوقا** (7: 30 ـ 39)، (11: 37 ـ 54)...

(12) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص178. وقد سمى القاضي عبد الجبّار هذه الفرقة بـ«الأشمعية». **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج16: إعجاز القرآن، تحقيق: أمين الخولي. ط1، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1380هـ/ 1960م، ص139. وسماها سيف الدين الآمدي (ت 631هـ/ 1233م) بـ«الشمعنية». **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، تصحيح: عبد الله بن غديان، علي الحمد الصالحي. ط1، مؤسسة النور، 1387هـ، ج3، ص115.

(13) عن شمعون الصدّيق انظر: قنديل، عبد الرازق أحمد. **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص24. يوجد احتمال آخر، هو أن تكون الشمعونية نسبة إلى شمعون الأول المكابي الملقب بالعادل (310 ـ 292 ق.م) أو إلى حفيده شمعون الثاني (220ق.م). =

المؤسسون الفعليون لهذه الفرقة، على الرغم من أن نشأتها الأولى ترجع إلى ما بعد السبي البابلي (القرن الخامس ق.م). فهم الذين رووا «المشنة» متن التلمود ونواته الأولى. واكتسب التلمود قدسية قصوى، فصار في نظر أتباعه التوراة الشفوية التي أنـزلها الله مع التوراة المكتوبة على موسى، فالإيمان بالتلمود هو الخاصية المميّزة لهذه الفرقة[14].

3 ـ الصدوقية:

الصدوقية أو الصادوقية هي الفرقة المنافسة للفريسيين في عصر المسيح، وإن كانتا متفقتين على عداوته[15]. وكان محورا الصراع بينهما التلمود و البعث. فالصدوقيون لا يؤمنون إلا بالعهد القديم، ولا يعترفون بشرعية التلمود ولا قدسيته. كما أنهم لا يرون الجزاء والحساب إلا في الحياة الدنيا، وينكرون وجود الآخرة وإمكان البعث.

نسب الصدوقيون أنفسهم ـ كما ذكر ابن حزم ـ إلى «صدوق» أو «صادوق» كاهن الملك داود ثم ابنه سليمان (القرن العاشر ق.م). أما خصومهم فنسبوهم إلى صادوق أحد تلاميذ أنتيجنوس السوخي الذي كان من كبار كهنة الهيكل الثاني (القرن الثالث ق.م).

ويُدعى الصدوقيون في التلمود بـ «الأبيقوريين» نسبةً إلى أبيقور (ت. 270 ق.م) الفيلسوف اليوناني صاحب مذهب اللذة في الأخلاق، والذي كان سيّئ السمعة لدى اليهود التلموديين، لأنه يرمز عندهم إلى الانغماس في ملذات الحياة الدنيا. فأرادوا بذلك إلصاق تهمة التحلّل من التزامات الشريعة والأخلاق

= فأحدهما جمع لأول مرة رجال الكنيس الكبير الذين ينتمون إلى طبقة الكتبة، وإليهم ترجع بعض نصوص المشنة.

(14) لمزيد من الاطلاع على تاريخ فرقة الربانيين وعقائدهم، انظر: قنديل. **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، المرجع في مجملة وخاصة ص91 ـ 95. ظاظا. **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص210 ـ 213.

Baron, *Histoire d'Israël*, op. cit., t. 1, pp. 314-320, t. 2, pp. 636-651, 1013-1018.

(15) انظر مثلاً: **متى** (16: 1 ـ 12)، (22: 23 ـ 46)...

بخصومهم، وخصوصاً أنّ الصدوقيين عُرفوا بإنكارهم البعث وبانتمائهم إلى أوساط الأرستقراطية المترفة، كما لا يُستبعد إطلاعهم على الثقافة اليونانية، التي كانت «عالمية» ذلك الزمان[16].

هذه الفرق الثلاث المذكورة ظهرت قبل مجيء البعثة المحمدية، أما الفرقتان المتبقيتان فقد ظهرتا في ظل الحضارة الإسلامية، أولاهما:

4 ـ العيسوية:

وهي تنسب إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، ويدعى أيضا عوبيد إلوهيم أو عوبيديا. أما تسميته بمحمد بن عيسى ـ كما ذكر ابن حزم[17] ـ فيبدو أنها تسمية رمزية الغرض منها الربط بين معتقد الرجل واسمه، فهو يعترف بنبوة محمد ﷺ ويعتبره خاصاً بالعرب فقط، ويعدّ عيسى عليه السلام واحداً من أنبياء بني إسرائيل.

ظهر أبو عيسى في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (حكم ما بين 65م/ 86م)، مدعياً النبوة لنفسه ومبشراً بمقدم المسيح المنتظر (وهو غير عيسى بن مريم). بعد وفاة أبي عيسى انقسم أتباعه إلى عدة فرق، أهمها اليوذعانية أو اليودجانية، التي لاقت نجاحاً نسبياً ثم اندمجت في فرقة العنانية عند ظهورها[18].

5 ـ العنانية:

العنانيون هم ورثة الصدوقيين في الإيمان بالعهد القديم وحده من دون التلمود، وبالتالي في كراهية التلموديين لهم.

---

(16) لمزيد من الاطلاع على هذه الفرقة، انظر: ظاظا. **الفكر الديني اليهودي**، ص214 ـ 216. قنديل. **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص95 ـ 100.
Baron, *Histoire d'Israël*, op. cit., t.1, pp. 314-320, t. 2, pp. 636-651.

(17) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص179.

(18) لمزيد من الاطلاع انظر: الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص215 ـ 216. ظاظا. **الفكر الديني اليهودي**، ص244 ـ 246.
S. Pines, Al-Isawiyya, in: *EI*², vol. IV, p. 96.

وينتسب العنانيون إلى عنان أو عانان بن داود، الذي كان من المفترض أن يرث منصب عمه الجاؤون سليمان (منتصف القرن 2م) الحاخام الأكبر للعراق ورأس الجالوت في البلاد الإسلامية. إلا أن المحافظين والتقليديين من التلموديين عارضوا بشدة تنصيب عنان رأساً للجالوت بسبب آرائه الدينية، وولّوا بدلاً منه أخاه حنانيا. فشبّ صراعٌ مرير بين الأخوين وأتباعهما استطاع الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (حكم ما بين 136 ـ 158م) أن يهدئه، إذ ترك كل فريقٍ يعيش في أمان، فذهب عنان إلى فلسطين، حيث أخذ في نشر دعوته وتأليف الأنصار.

وكما ذكر ابن حزم[19]، فإن من أسماء العنانية «القرائين»، وهي التسمية الأشهر اليوم، و«المين» أو على الأصح «المينيم». ولا تخلو التسمية الأولى من صبغة إطرائية، فالقراؤون קראים من الاسم «قرا» קרא بمعنى: قارئ التوراة على الجمهور، معلّم التوراة، متضلّع في التوراة. أما تسميتهم بـ«مينيم» מינים ، ومفرده «مين» מין فبمعنى مهرطق، خارج عن العقيدة السليمة، فهي من وضع خصومهم[20].

ثانياً: نقد عقيدة خلود الشريعة اليهودية

1 ـ الإطار العام للنقد:

يعتبر نقد اعتقاد اليهود بأن شريعتهم خالدة ولم تنسخها الشريعة الإسلامية أحد المباحث التقليدية المشتركة بين علم الكلام ـ ونقد الأديان فرع منه ـ وعلم

---

(19) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص178.

(20) لمزيد من الاطلاع انظر: الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص215. ظاظا. **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص247 ـ 256.

Sirat, *la philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, op. cit., pp. 53-73. G. Vajda, Ananiyya, in: *EI*^{2}, op. cit., vol. I, p. 481. L. Nemoy, Karaites, *Ibid*, vol. IV, pp. 603-608. Dominique De La Maisonneuve, Karaïtes, in: *D.R.*, op. cit., p. 892.

أصول الفقه[21]. لذا ورد نقد هذه العقيدة عند ابن حزم في كتابيه العقديين: «الفصل»[22] و«الأصول والفروع»[23]، وفي كتابه الأصولي: «الإحكام في أصول الأحكام»[24].

ولقد كان ابن حزم واعياً بخصوصية كل كتاب من كتبه، من حيث موضوعه والعلم الذي يخوض فيه والهدف الذي أُلّف من أجله. فلم يكن في كل مرة ينقل نقده لعقيدة اليهود في عدم النسخ نقلاً آلياً، فيقول في «الإحكام»: «وقد تكلّمنا في هذا في كتابنا الموسوم بالفصل، ونعيد ههنا منه ما يليق بغرض كتابنا هذا...»[25]. لذا أتى النقد في «الإحكام» موسَّعاً في الجانب النظري، مما ينسجم ومباحث علم أصول الفقه، ومُقلاً في توظيف الأمثلة التشريعية والنصية اليهودية، فهذه مكانها الأصلي في كتب نقد العقائد والأديان. ويمكن اعتبار النقد الوارد في «الفصل» هو النقد الأشمل بحكم الطبيعة الموسوعية للكتاب وموضوعه. أما ما جاء في «الأصول والفروع» فيأتي في المرتبة الثانية بعد «الفصل»، على الرغم من تقارب فحواهما. وهذا مفهوم لأن «الأصول والفروع» تلخيصٌ لـ «الفصل».

---

(21) انظر مثلاً: القاضي عبد الجبّار (ت 415هـ/ 1025م). **المغني**، مرجع سابق، ج16، ص97 ـ 142. أبو الحسين البصري (ت 436هـ/ 1044م). **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حميد الله دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1384هـ/ 1964م، ج1، ص401 ـ 406. وهو يحيل في ردّه إلى القاضي عبد الجبار. الغزالي، أبو حامد (ت 505هـ/ 1111م). **الاقتصاد في الاعتقاد**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م. ص127 ـ 131. **المستصفى من علم الأصول**. بغداد: مكتبة المثنى، مصورة بالأوفست عن ط1، بولاق: المطبعة الأميرية، 1322، ج1، ص11 ـ 112. القرافي، شهاب الدين (ت 684هـ/ 1285م). **الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**، على هامش: عبد الرحمن البغدادي باجه جي زاده. **الفارق بين المخلوق والخالق**. القاهرة: مطبعة التقدم، 1322م. ج1، ص82 ـ 86. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، 1393م. ص303 ـ 306.

(22) ج1، ص177 ـ 200.

(23) ص196 ـ 207.

(24) مج1، ج4، ص67 ـ 71، وعن النسخ عموماً انظر: ص59 ـ 121.

(25) مج1، ج4، ص67.

يكوّن نقد هذه العقيدة اليهودية في «الإحكام» الفصل السابع من عشرين فصلاً خصّصها ابن حزم لدراسة موضوع النسخ من مختلف جوانبه من المنظور الأصولي. أما في «الأصول والفروع» وبصفة خاصة في «الفصل» فيقع هذا النقد في إطار آخر يتناسب مع موضوع الكتابين، وهو: نقد الأديان المقرّة بحقيقة النبوة والمنكرة لبعثة محمد ﷺ. يتضح ذلك منذ العنوان الذي وضعه ابن حزم في «الفصل»، حيث قال:

الكلام على:

[1] اليهود،

[2] وعلى من أنكر التثليث من النصارى،

[3] ومذهب الصابئين،

[4] وعلى من أقرّ بنبوة زرادشت من المجوس، وأنكر ما سواه من الأنبياء عليهم السلام»[26].

يلاحظ أن ابن حزم وضع اليهودية على رأس القائمة وفي مركز دائرة النقد، على الرغم من التقارب النسبي بين الإسلام واليهودية، لإيمانهما المشترك بالتوحيد وبالعديد من الأنبياء وما أُنزل على بعضهم من كتب. ويُعزى ذلك بالدرجة الأولى إلى المكانة العليا التي يحتلها التشريع في الديانة اليهودية، وإلى الرفض الشديد الذي واجه به اليهود الدعوة الإسلامية وما جاءت به من شريعة.

وألحق ابن حزم باليهودية النصرانية المنكرة للثالوث، باعتبارها «نحلة» منشقة عن «الملة» اليهودية الديانة الأم[27]. واستثنى من النقد التيار التاريخي العام للنصرانية، على الرغم من اعترافه بأنبياء بني إسرائيل، لأن الخلاف معه أخطر في نظره، إذ يمسّ توحيد الألوهية قبل النبوة.

---

(26) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص177.

(27) المرجع السابق، ج1، ص177.

وبطبيعة الحال، لم يذكر ابن حزم البراهمة في هذا النقد، فهم ـ من وجهة نظر التراث الإسلامي عموماً وابن حزم جزء منه ـ منكرون للنبوة أصلا[28].

أما اقتصاره على ذكر الصابئة والمجوس دون غيرهما من الديانات الثنوية، فالقصد منه التمثيل لا الحصر.

2 ـ تعريف النسخ:

قال ابن حزم: «والنسخ ينقسم في اللغة قسمين. أحدهما التعفية، تقول: انتسخت دولة فلان، ونسخت الريح أثر القوم، أي عفته جملةً. والقسم الثاني: تجديد الشيء وتكثير أمثاله، تقول: نسخت الكتاب نسخاً كثيرة. فالقسم الأول الذي هو التعفية هو الذي قصدناه بالكلام في هذا الباب...»[29].

أما من حيث الاصطلاح، فقد قدّم ابن حزم تعريفين:

أولهما يغلب عليه الجانب الفقهي، جاء فيه: «حدُّ النسخ أنه بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرّر. وأما ما علق بوقت ما، فإذا خرج ذلك الوقت، أو أُدّي ذلك الفعل، سقط الأمر به، فليس هذا نسخاً. ولو كان هذا نسخاً، لكانت الصلاة منسوخة إذا خرج وقتها؛ والصيام منسوخاً إذا ورد الليل، والوطء منسوخاً بالإحرام والحيض، والحج منسوخاً بانقضاء أشهره. وهذا ما لا يقوله أحد، بالإجماع اليقين المقطوع به على أن هذا لا يسمى نسخاً، يكفي من الإطالة فيه»[30].

وثانيهما تعريف عقدي، جاء في سياق المقارنة بـ «البداء»، حيث قال ابن حزم: «الفرق بينهما لائح، وهو أن البداء هو أن يأمر بالأمر والآمر لا يدري ما يؤول إليه الحال، والنسخ هو أن يأمر بالأمر والآمر يدري أنه سيحيله في وقت كذا ولا بدّ، قد سبق ذلك في علمه وحتمه من قضائه... فالبداء ليس من

(28) انظر نقد البرهمية في: المرجع السابق، ج1، ص137 ـ 147.
(29) ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، مج1، ج4، ص61.
(30) المرجع السابق، مج1، ج4، ص59.

صفات الباري تعالى... وأما النسخ فمن صفات الله تعالى من جهة أفعاله كلّها...»[31].

ويلاحظ أن التعريف الثاني هو الذي ينسجم مع النقد الموجّه إلى العقيدة اليهودية؛ لا فقط لغلبة الجانب العقدي عليه، بل أيضا لتوافقه مع مضامين النقد وأدلته، عكس التعريف الأول ذي الطابع الفقهي، والذي لا يخلو تطبيقه على النقد من بعض الإشكالات، كما سيتضح لاحقا.

3 ـ محاور النقد:

قسّم ابن حزم اليهود ـ من حيث موقفهم من النسخ ـ إلى فريقين:

- فريق قال بإبطال النسخ واستحالته.
- وفريق قال بإمكانه وجوازه، وإن كان ـ في نظرهم ـ لم يقع فعلا[32].

لم ينسب ابن حزم هذين القولين إلى أصحابهما، وإن كان لا يقصد بهما بالتأكيد العيسوية، التي أفردها بردّ خاص[33] بعد ردّه على الرأيين المذكورين.

وبالرجوع إلى القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ/ 1025م)، نجده ينسب القول باستحالة النسخ إلى «العنانية منهم (أي اليهود)، والأشمعية، والسامرة، وسائر الفرق...». أما القائلون بالجواز العقلي للنسخ من الطعن في نبوة محمد ﷺ فهم «فرقة يسيرة من العنانية»[34]. أما الآمدي (ت. 631هـ/ 1231م) فيقول: «فذهبت الشمعنية إلى امتناعه (أي النسخ) عقلاً وسمعاً، وذهبت العنانية منهم إلى امتناعه سمعاً لا عقلاً»[35].

---

(31) المرجع السابق، مج1، ج4، ص68.

(32) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص179. **الأصول والفروع**، ص197.

(33) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص198 ـ 199. **الأصول والفروع**، ص207.

(34) القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج16، ص139.

(35) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص115. ويلاحظ عموماً عدم العناية والاهتمام بنسبة هذين الرأيين إلى أصحابهما. انظر هامش (21) باستثناء القاضي عبد الجبار. وانظر أيضاً: الكلوذاني، أبا الخطاب محفوظ بن أحمد (ت 510هـ/ 1116م) =

وهكذا يتضح أنه لا يوجد اتفاق تام على نسبة هذين الرأيين إلى أصحابهما. ويمكن القول عموماً إن الربّانيين يتبنون الرأي القائل باستحالة النسخ عقلاً وسمعاً. أما القراؤون أو العنانيون ـ جميعهم أو قليل منهم ـ فيقولون بجواز النسخ عقلاً لا سمعاً.

أ ـ الرد على القائلين باستحالة النسخ:

الاستدلال على استحالة النسخ:

قبل أن يرد ابن حزم على الفريق الأول من اليهود، استعرض استدلالاً وحيداً منسوباً إليهم يتمثّل في: «أن الله ـ عزّ وجلّ ـ يستحيل منه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه، ولو كان كذلك لعاد الحقُّ باطلاً، والطاعةُ معصيةً، والباطلُ حقاً والمعصيةُ طاعةً»[36].

ويمكن فهم هذا الاستدلال كتعبير عن نظرة لاهوتية ـ أخلاقية تربط بين ثبات الشريعة اليهودية وخلودها ـ لكونها ضمانة لاستقرار نظام الأخلاق والقيم داخل المجتمع اليهودي ـ وبين ثبات الإله المشرّع الحكيم وخلوده. وبالتالي يشكّل القول بالنسخ عند هؤلاء لا فقط تهديداً لسلامة المجتمع واستقراره، فحسب، بسبب هزّه لنظام القيم الثابتة، بل أكثر من ذلك بكثير فهو انحرافٌ شديد عن العقيدة السليمة وطعنٌ في كمال الخالق وحكمته.

يستنكر القرآن الكريم موقف يهود يثرب من الإسلام في عدة آيات منها: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ بِئْسَمَا

= **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق: مفيد أبو عمشة، ومحمد بن إبراهيم. ط1، مكة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1406 ـ 1985م. ج2، ص341 ـ 342. السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد (ت 553هـ/ 1158م). **ميزان الأصول**، تحقيق: عبد الملك عبد الرحمن السعدي. مطبعة الخلود، ج2، ص983. البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (ت 730هـ/ 1330م). **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**. مصورة بالأوفست، بيروت: دار الكتاب العربي، 1394هـ/ 1974م. ج3، ص157 ـ 160.

(36) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص180، وانظر له: **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص197.

﴿ٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمۡ أَن يَكۡفُرُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغۡيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٖۚ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾[37]. وتشير الآية إلى انتظار اليهود قبل الإسلام مقدم نبي منهم، لأن النبوة في نظرهم محصورة فيهم كشعب مختار، وكانوا يستفتحون به على مشركي العرب، أي يستنصرون به في نزاعاتهم، فلمّا جاء النبي من غيرهم كفروا به ﴿حَسَدٗا مِّنۡ عِندِ أَنفُسِهِم﴾[38]. ويُستبعد أن تكون هذه الخلفية الدينية خافية عن ابن حزم، ولكنه فضّل مناقشة الاستدلال العقلي اليهودي بأدلة عقلية من جنسه، فيُفترض أن يكون العقل معياراً إنسانياً مشتركاً.

وقف ابن حزم - في رده على الاستدلال اليهودي - على الطرف النقيض منه، فالنسخ لديه ليس فقط جائزاً من قبل الله تعالى، ولا يتعارض مع مقتضيات التنزيه والحكمة الإلهيين، بل يعتبره أيضا «من صفات الله تعالى من جهة أفعاله كلّها»[39] في الطبيعة والتاريخ والشريعة. إذا «لا يخلو لله تعالى فعلٌ منه أصلاً في دار الابتلاء، وكلّ شيءٍ منها كائنٌ فاسد. وهذا هو النسخ، وهو نوع من أنواع الكون والفساد الجاريين في طبيعة العالم بتقدير خالقه ومخترعه ومدبّره ومتمّمه، لا إله إلا هو»[40]. فهذه النظرة الكونية متعددة المستويات لا ترى في العالم شيئاً باقياً على حاله ثابتاً إلى الأبد، فالتحوّل والتغيير هما سنة الله في خلقه:

- فعلى مستوى الطبيعة، نرى الله يحيي ثم يميت ثم يحيي. فلا يبقى الحي حيّاً إلى الأبد ولا الميت ميتاً.
- وعلى مستوى التاريخ، نراه سبحانه يعزّ قوماً أذلّة، ويذلّ آخرين بعد عزّة ومجد.
- أما على مستوى التشريع، فلم يكن النسخ خاصية من خصائص

---

(37) انظر تفسير هاتين الآيتين في: طنطاوي، محمد سيد. **بنو إسرائيل في القرآن والسنة.** ط1، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1407هـ/ 1987م، ص422 - 426.

(38) انظر أيضاً قوله تعالى: ﴿أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۖ﴾ [النساء: 54].

(39) ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، مج4، ج1، ص68.

(40) المرجع السابق، مج1، ج4، ج69.

الشريعة الإسلامية (في عصر التنـزيل بطبيعة الحال)، بل عرفته أيضا شرائع بني إسرائيل قبل موسى وبعده على السواء. فصار ما كان يُعدّ طاعةً ـ في وقتٍ من الأوقات ـ معصيةً والعكس. واستشهد ابن حزم بالعديد من الأمثلة والنصوص في هذا الصدد ستذكر لاحقاً[41].

وبيت القصيد، من كل هذه المناقشة، هو بيان أن نسخ الله تعالى للشريعة اليهودية بالشريعة الإسلامية لا يخرج عن سنة الله في خلقه، ولا يتناقض مع مقتضيات التنـزيه والحكمة الإلهيين، فتزول بذلك الشبهة الحائلة دون الإيمان بنبوة محمد ﷺ.

وما يؤكد أن الشريعة اليهودية منسوخة ـ حسب ابن حزم ـ هو تبشير التوراة وإنذارها بمحمد ﷺ «فصحّ بذلك أن شريعتهم إنما عُلّقت لهم بشرط ما لم يأت النبيُّ المنتظَر»[42].

ولا يتساءل ابن حزم ـ في ثنايا النقد ـ عن علل للنسخ، ولم يحاول ربطه مثلاً بأبعاد تربوية، يدرب الخالق من خلالها عباده على الطاعات، أو يعاقبهم على بعض المعاصي؛ فابن حزم يرفض تعليل أفعال الله، فهو سبحانه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[43] [الأنبياء: 23].

وجود النسخ في الشريعة اليهودية:

قبل دراسة الأمثلة التشريعية والنصية التي ساقها ابن حزم للتدليل على الوجود الفعلي للنسخ لدى اليهود، يجدر التنبيه إلى أن القرآن الكريم قد أشار من قبل إلى ذلك في مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ فَمَنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ قُلْ

(41) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص180 ـ 182. **الأصول والفروع**، ص198 ـ 199.

(42) ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، مج1، ج4، ص71، وانظر أيضاً: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص194 ـ 195. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص187 ـ 190.

(43) انظر: ج1، ص180. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص198. هذا باستثناء ما نص الله تعالى على الحكمة منه.

﴿صَدَقَ ٱللَّهُۗ فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [آل عمران: 93-95]. وهذه الآية لا تثبت فقط وجود النسخ بمعناه الشرعي، بل أيضا وجود نوع من النسخ «المزيّف» ـ إن صحّ التعبير ـ بمعنى التحريف والتبديل. وفي نفس سياق الإدانة أتى قوله تعالى: ﴿فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتۡ لَهُمۡ وَبِصَدِّهِمۡ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرٗا وَأَخۡذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدۡ نُهُواْ عَنۡهُ وَأَكۡلِهِمۡ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ مِنۡهُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا﴾[44] [النساء: 160-161] وفي هذه الآية تصريحٌ بالحكمة من النسخ، وهي معاقبة بعض اليهود على ظلمهم. ولا شك في أن ابن حزم قد استلهم مثل هذه الآيات في دراسته التطبيقية للشرائع والنصوص اليهودية.

يلاحظ الدارس للأمثلة التي أوردها ابن حزم في هذا الصدد ما يلي:

1 ـ توجد بعض الأمثلة تتعارض مع التعريف الفقهي للنسخ. منها حكم دم معتنق الديانة اليهودية: فدمه حلال قبل دخوله فيها، حرام بعده ثم يعود حلالاً إذا ما عدا في يوم السبت وخرق فريضة الراحة فيه. وعلّق ابن حزم على هذا المثال بقوله: «وهكذا القول في جميع شرائعهم، لأنها إنما هي أوامر في وقت محدود بعمل محدود، فإذا خرج ذلك الوقت عاد ذلك الأمر منهياً عنه»، ثمّ أردف أمثلة أخرى: «كالعمل هو عندهم مباحٌ في الجمعة محرّم يوم السبت، ثم يعود مباحاً يوم الأحد. وكالصيام والقرابين وسائر الشرائع كلّها، وهذا بعينه هو نسخ الشرائع الذي أبوه وامتنعوا منه»[45].

يتناقض هذا الكلام صراحةً مع التعريف الفقهي الذي استثنى من النسخ ما يتكرّر وما عُلّق بوقت ما «فإذا خرج ذلك الوقت أو أُدي ذلك الفعل، سقط الأمر به فليس هذا نسخاً»[46]. وجلي أنه لا فرق بين الأمثلة التي ضربها ابن حزم من الفقه الإسلامي كالصلاة والصيام والوطء، وبين الأمثلة المختارة من

(44) انظر تفسير هذه الآيات وغيرها في: طنطاوي، بنو إسرائيل، ص175 ـ 180. وجدير بالذكر أن سبب نزول قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾ [البقرة: 106]، هو استنكار اليهود للنسخ في الشريعة الإسلامية. انظر: طنطاوي، ص153 ـ 157. وهذا يثبت أن الجدل حول النسخ يصعد إلى عهد الرسول ﷺ.

(45) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص180. انظر أيضاً: **الأصول والفروع**، ص198.

(46) ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، مج1، ج4، ص59.

الشريعة اليهودية كالسبت وغيره، فكلّها مما يتكرّر وعلّق وقت، فهي لذلك ليست نسخاً حسب التعريف.

فما الذي جرّ ابن حزم إلى هذا التناقض، وهو الحريص على التوافق مع ذاته والانسجام الداخلي لأفكاره؟

لقد أراد ابن حزم بالتعريف الوارد في «الإحكام» التضييق من استعمال مصطلح النسخ في إطار الشريعة الإسلامية، فكان همّه أصولياً فقهياً لا غير. أما في النقد الديني، فقد كان همّه الردّ على الاستدلال اليهودي الذي ينفي عن الله تعالى جعله المعصية طاعة والعكس. فكان يكفي ابن حزم أن يبرهن على وجود مثل هذا التحوّل في الأحكام الشرعية اليهودية، بمنأى عن كون تلك الأحكام دورية متكرّرة ومتعلّقة بوقت محدّد أو لا. خصوصاً أنه استعمل ـ في ثنايا هذا النقد ـ تعريفاً فضفاضاً للنسخ بمعنى «أن يأمر الله ـ عزّ وجلّ ـ بأن يُعمل عملٌ ما مدّةً ما، ثم ينهى عنه بعد انقضاء تلك المدّة»[47]. فجاء هذا التعريف على قياس النقد، لخلّوه من الاحترازات الفقهية التي زخر بها التعريف الوارد في «الإحكام»، وفيما عدا ذلك، فان فحواهما واحد تقريباً.

إنّ مهمة ابن حزم في «الفصل» و «الأصول والفروع» هي مهمة جدلية بالدرجة الأولى، يُقصد منها بيان تناقض استدلال الخصم، ولو أدى ذلك إلى استعمال مفهوم النسخ في حده الأدنى، والذي يمثل ـ في نفس الوقت ـ الحد المشترك بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الوارد في الاستدلال اليهودي. فهو استدلال عام لم يستثن ـ حسب نصه المذكور ـ الأحكام المتكرّرة[48]، وابن حزم معروف بصرامته الظاهرية المتقيدة بحدود الألفاظ.

2 ـ الصنف الثاني من الأمثلة على وجود النسخ في الشريعة اليهودية، ينطبق عليه التعريف الفقهي لابن حزم، ويتماشى والمفهوم العام للنسخ المتعارف عليه في علم أصول الفقه. مثل تحريم الشريعة الموسوية الجمع بين الأختين وزواج العمّة؛ في حين تذكر التوراة أن يعقوب جمع في عصمته بين

---

(47) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص180. وانظر: **الأصول والفروع**، ص198.

(48) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص180. **والأصول والفروع**، ص 197.

ليّا (ليئة) وراحيل ابنتي خاله لابان، وأن يوحانذا (يوكابد) أم موسى كانت عمّة أبيه[49].

ولم تأخذ الشريعة شكلها النهائي مع موسى، بل تعرّضت بعده للنسخ، كما يدلّ على ذلك تحريم يوشع (يشوع) بن نون خليفة موسى قتل العباوين (الجبعونين)، على الرغم من أنهم من الأمم السبعة الساكنة بفلسطين والأردن، التي أمر موسى بإبادتها جميعاً[50].

3 ـ وأجاب ابن حزم على الاستدلال اليهودي، بأن رفضه للنسخ لا مبرّر له، لا فقط لثبوت النسخ في التوراة ـ كما دلّت على ذلك الأمثلة السابقة ـ بل أيضا لوجود ما هو أشدّ من النسخ وهو البداء، الذي يتعارض فعلاً مع التنزيه والحكمة الإلهيين. فوقعوا بذلك فيما أراد الاستدلال تجنّبه. وكمثال على البداء: تراجع الله ـ سبحانه وتعالى ـ عن إهلاك بني إسرائيل، إثرَ إلحاح موسى عليه وتوسّله إليه ألا يفعل ذلك[51].

4 ـ وتجدر الملاحظة أن ابن حزم لم يثر مسألة النسخ في الأجزاء المخصّصة لها في كتبه المذكورة فحسب، بل نجده أيضا يتناول هذه المسألة في ثنايا نقده للنصوص اليهودية، بوصفه أحد الاحتمالات التي يمكن تفسير تعارض النصوص من خلالها[52].

---

(49) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص181. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص198 ـ 199. **الردّ على ابن النغريلة**، ضمن الرسائل، ج3، ص 58. قارن على الترتيب: تكوين (29: 21 ـ 30)، خروج (6: 20).

(50) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص181. يشوع (9). ادّعى الجبعونيون في البدء أنهم من غير سكان فلسطين، ولما اكتشف يشوع حيلتهم لم يقتلهم، بل حكم عليهم بأن يكونوا عبيد بيت الله (الخيمة) ومحتطبيه وسقّائيه. ولم يرد في النص ما يفيد أن يشوع قد تلقى وحياً ناسخاً لما أُمر به موسى، مثلما يُفهم من كلام ابن حزم.

(51) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص181. خروج (32: 10 ـ 14). أتى النص في سياق إرادة الله معاقبة بني إسرائيل على عبادتهم العجل الذهبي. وتوجّه ابن حزم بنفس هذا النقد مع مزيد من التفصيل في: ص258 ـ 259. وانظر: **الرد على ابن النغريلة**، مرجع سابق، ضمن الرسائل، ج3، ص63 ـ 64.

(52) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص221، 224، 225، 231.

ب ـ الردّ على القائلين بجواز النسخ مع عدم وقوعه:

الردّ الأساسي:

أراد ابن حزم أن يبيّن لهذه الطائفة من اليهود أن موقفهم من النبوة تحكّميٌّ واعتباطي، فهو لا يختلف في جوهره عن مواقف كلٍّ من المانوية والمجوس والصابئة والسامرية. . . الذين يؤمنون ببعض الأنبياء ويكفرون بالبعض الأخر، على الرغم من وحدة دليل الإيمان، وهو المعجزة. فما دام دليل الإيمان واحداً، فلا يجوز التفريق بين أنبياء الله تعالى، ووجب الإيمان بعيسى ومحمد عليهما السلام، لظهور المعجزات على أيديهما[53].

الرد على الشبهات:

بعد هذا الردّ شرع ابن حزم في تفنيد الشبهات التي أثارها هذا الفريق من اليهود، حتى يتهربوا من إلزامية الإيمان بنبوة محمد ﷺ.

1 ـ تقول أولى هذه الشبهات بأن نبوة موسى محلّ إجماع، أما نبوة محمد فهي أمر مختلف فيه لا يؤمن به إلا المسلمون.

أجاب ابن حزم بأن هناك احتمالين: إما أن يكون إيمان اليهود بموسى بسبب إيمان المسلمين به، وبالتالي يكون عليهم الإيمان بمحمد ﷺ لإيمان المسلمين به أيضا. وإما أنهم يؤمنون بموسى لما أتى به من آيات، وهنا فإن الحقَّ حقٌّ لا ينقص منه ولا يزيده عدد المصدّقين أو المكذّبين به[54].

ويذكر ابن حزم هنا بأن إيمان المسلمين ببعض أنبياء بني إسرائيل المنصوص عليهم إسلامياً، إنما مرجعه النقل الإسلامي لا غير. أما الأنبياء غير المنصوص عليهم، فيتوقف بشأنهم بلا نفي لنبوتهم ولا إثبات لها[55].

2 ـ ثم ردّ ابن حزم على الشبهة القائلة بعدم إتيان عيسى ومحمد ـ عليهما

---

(53) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص182 ـ 183. **الأصول والفروع**، ص199 ـ 200.
(54) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص183.
(55) المرجع السابق، ج1، ص183 ـ 184.

السلام ـ بالمعجزات، بذكر جملة من المعجزات المادية التي ظهرت على يدي نبي الإسلام، مبيناً أن معجزته الكبرى هي القرآن الكريم الذي تفوق بلاغته طبيعة بلاغة المخلوقين، وتحدّى الله به الإنسان والجنّ [56].

أما القول بعدم تحقّق هذا التحدّي بسبب منع المعارضين وستر المعارضة، فهو قولٌ مردود؛ لا فقط لثبوت الإعجاز القرآني من طريق النقل المتواتر، ولعدم إمكان إخفاء أدنى معارضة عن الأعداء المتربّصين بالدين الإسلامي، بل أيضا لانقلاب هذه الشبهة على اليهود أنفسهم. فلو رام أحد التشكيك في نبوّة موسى ومعجزاته لما أعوزته النصوص اليهودية، التي تنسب إلى سحرة فرعون القدرة على الإتيان بنفس المعجزات التي أتى بها موسى، باستثناء معجزة واحدة لم يقدروا عليها. مما يفقد المعجزات معناها لكونها علامات وآيات على صدق النبي [57].

3 ـ ثم ردّ ابن حزم على ادعاء اليهود قول موسى في التوراة: «لا تقبلوا من نبيٍّ أتاكم بغير هذه الشريعة، وإن جاءكم بآيات» [58]، بأنه قولٌ متناقض في ذاته، لأنه يبطل نبوة موسى نفسه وشريعته لأنهما قد ثبتتا بالآيات أيضا. وعاد ابن حزم بعد ذلك إلى المصدر المزعوم لهذا القول وهو التوراة، مبيّناً خلوّها من مثل هذا الكلام. بل جاء فيها على لسان موسى «من أتاكم يدّعي نبوةً وهو كاذب فلا تصدقوه. فإن قلتم من أين نعلم كذبه من صدقه؟ فانظروا: فإذا قال عن الله شيئاً، ولم يكن كما قال، فهو كاذب» [59]. وهذا النص ينطبق على النبي محمد ﷺ لصدقه في كل ما أخبر به، هذا ناهيك من بشارات التوراة

---

(56) المرجع السابق، ج1، ص185 ـ 188. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص200 ـ 201.

(57) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص188. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص201. ويشير ابن حزم إلى: خروج (7: 10 ـ 19، 12 ـ 22)، (8: 6 ـ 7). والمعجزات التي عجز السحرة عن القيام بها هي تحويل الغبار إلى بعوض (8: 17 ـ 19). تناول ابن حزم هذه النصوص بالتفصيل في: ص247 ـ 249. حيث نسب هذه المعجزات إلى هارون مثلما هو منصوص عليه في الخروج.

(58) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص189؛ **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص202.

(59) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص190؛ **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص202، قارن: **تثنية** (18: 20 ـ 22).

بمقدمه[60]، فوجب لذلك الإيمان به.

وهكذا يتبيّن خلوّ الادعاء اليهودي من أي مستند نصي توراتي، على عكس إيمان المسلمين بخاتمية الشريعة الإسلامية، فبالإضافة إلى استناده إلى أساس نصي متين فإنه لا يحتوي على التناقض الوارد في القول المنسوب إلى موسىعليه السلام، إذ أن محمداً ﷺ نفى حدوث الآيات من بعده أبداً. أما عجائب الدجّال ـ حسب أرجح الآراء عند ابن حزم ـ فهي مجرّد خدع وحيل، وليست بمعجزات على الإطلاق[61].

هذه هي باختصار أهم الشبهات التي ردّ عليها ابن حزم.

ج ـ الردّ على النصارى الموحّدين:

خصّ ابن حزم بالذكر ـ في ثنايا النقد ـ من بين الفرق النصرانية المنكرة للتثليث: الأريوسية والمقدونية والبولقانية. ويحيل ابن حزم في ردّه على هؤلاء إلى ردّه على اليهود القائلين بجواز النسخ مع عدم وقوعه، وذلك تجنّباً للتكرار، ولكون النصارى الموحدين يمثلون «نحلة» من «الملة» اليهودية.

إن موقف هؤلاء النصارى تحكمي واعتباطي لإيمانهم ببعض الأنبياء دون بعض الآخر، على الرغم من وحدة طريق الإيمان وهي المعجزة. فوجب عليهم الإيمان بنبوة محمد ﷺ لقيام البرهان عليها، ولتبشير التوراة والإنجيل به، فهو «البارقليط» الذي دعا إليه المسيحعليه السلام[62].

---

(60) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص194 ـ 195. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص204، وقبلها ص187 ـ 190.

(61) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص190 ـ 193. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص203، والمسيح الدجّال ـ حسب بعض الأحاديث النبوية ـ من علامات الساعة.

(62) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص195 ـ 196. وأقرب النصوص التي ذُكر فيها لفظ «البارقليط» (أو الفارقليط) في إنجيل يوحنا إلى نص ابن حزم هو (14: 26)، ومع ذلك يبقى البون شاسعاً بين النصين. انظر أيضاً: الأصول والفروع، ص191 ـ 192.

د ـ الردّ على العيسوية:

نسب ابن حزم إلى العيسوية قولاً ـ في ثنايا تعريفهم ـ يمكن اعتباره نوعاً من الاستدلال على معتقدهم، فهم «يقولون: إنّ محمداً ﷺ نبيٌّ أرسله الله تعالى بشرائع القرآن إلى بني إسماعيل عليه السلام وإلى سائر العرب، كما كان أيّوب نبيّاً في بني عيص (عوص)، وكما كان بلعام نبياً في بني مواب (موآب)، بإقرار من جميع فرق اليهود»[63].

ويفيد هذا الاستدلال أن النبوة المخصوصة بقوم معينين خارج بني إسرائيل ليست بالأمر الشاذ أو المستحيل، فقد كانت لها سوابق تاريخية شهد بها العهد القديم، وأجمع عليها اليهود. لذا فان تخصيص نبوة محمد بالعرب دون سواهم يعد أمراً مقبولاً ومفهوماً ضمن هذا الإطار التاريخي والديني اليهودي.

ويبدو أن هذا الكلام موجه بالأساس إلى اليهود الذين اتخذوا موقفاً متشدّداً في رفض الرسالة المحمدية، لأنه يتّخذ من النصوص اليهودية مرجعيةً مشتركة.

إلا أن المتأمّل لا تخفى عليه رغبة العيسوية في «التوفيق» بين الديانات الكتابية الثلاث. وقد يكون القصد من ذلك هو التقرّب إلى الحضارة الإسلامية المزدهرة والمهيمنة آنذاك. فكان الاعتراف بنبي الإسلام في دائرة تحفظ لأصحاب الدولة والحضارة مصداقيتهم واحترامهم، وتحفظ ـ في نفس الوقت ـ لليهود استقلالهم الديني، وبالتالي يتمتعون بمكاسب الاندماج الحضاري من دون الذوبان في جسم الأمة الإسلامية.

ويلاحظ أيضا أن اعتراف العيسوية بالمسيح نبياً من أنبياء بني إسرائيل، لا يمثل فحسب موقفاً معتدلاً نسبياً إزاء النصرانية ـ التي تعتبر الديانة الثانية في المشرق بعد الإسلام ـ بل يؤكّد هذا الاعتراف نية التقرب إلى الحضارة المهيمنة، بالتماهي مع الموقف الإسلامي من المسيح عليه السلام.

---

(63) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص179.

ومن خلال ما سبق، يمكن فهم سر زوال العيسوية، بإرجاعه إلى سبب داخلي يتمثل في افتقارها إلى التماسك والانسجام الذاتيين في معظم التوليفات وأنصاف الحلول. أما السبب الخارجي، فهو التسامح الذي طبع الحضارة الإسلامية خاصةً في أيام ازدهارها، مما فسح المجال لأهل الكتاب ـ بمختلف مشاربهم وتوجهاتهم ـ للتمتع بمزايا الحضارة ومباهجها، من دون الاضطرار إلى إحداث تنازلات أو تحويرات عقدية، إلا إذا كان ذلك تأثراً بالمسلمين أو تقرّباً إليهم بمحض الإرادة والاختيار. لذا فان اليهود ـ الرافضين جملة وتفصيلاً لنبوتي المسيح ومحمد صلى الله عليهما وسلم ـ لم يكونوا في حاجة إلى مجاراة العيسوية للحصول على مكاسب إضافية.

ركّز ابن حزم ـ في نقده للعيسوية ـ على نقطة الضعف الأساسية في استدلالهم، فهو محصور في دائرة ضيّقة من المرجعية اليهودية، ويغفل تماماً المرجعية الإسلامية، ويتناسى فحوى الرسالة المحمدية، كما جاءت في القرآن والسنة وطُبّقت من خلال السيرة النبوية. فالأدلّة على عالمية الدعوة الإسلامية عديدة وصريحة، لا يصمد أمامها الاستدلال العيسوي، فيصير غير ذي موضوع ولا أساس. مع ذلك فإن لابن حزم أن يستخلص من هذا الاستدلال جانبه الإيجابي المتمثل في الإيمان بصحة نبوة محمد ﷺ ليلزم العيسوية بالإيمان بفحوى هذه النبوة ورسالتها، حتى ينجوا من التناقض الذي وقعوا فيه، ويعتنقوا الإسلام كما هو في حقيقته [64].

هذه هي أهم الردود التي واجه بها ابن حزم الديانة اليهودية ـ بمختلف فرقها ونحلها ـ في موقفها من الإسلام ونبيه ﷺ ومن نسخ شريعته للشريعة اليهودية.

وتجدر الإشارة إلى أن نقد ابن حزم لبعض الديانات الثنوية المقرّة بحقيقة النبوة، والذي جاء بمعية نقده لليهود في «الفصل» و«الأصول والفروع»، سيجري تناوله في إطار أشمل في الباب الثالث من الكتاب.

---

(64) المرجع السابق، ج1، ص198 ـ 199. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص207.

وفي الختام، مدّ ابن حزم جسراً رابطاً بين نقده لهذه الديانات من حيث موقفها من الإسلام، ونقده اللاحق للكتب المقدسة؛ معتبراً تفرّد النقل الإسلامي بالصحة سنداً ومتناً من دون بقية النقول الدينية الأخرى، دليلاً كافياً على حفظ الله تعالى للرسالة الخاتمة، وعلى صدق المبعوث بها، ومن ثمة يجب الإيمان به ﷺ[65].

وفي ثنايا النقد المتعلّق بمسألة نسخ الشريعة اليهودية، أرسى ابن حزم قاعدتين ستكونان الأساس في نقد النصوص:

- "كلّ كتابٍ وشريعة كانا مقصورين على رجال من أهلهما، وكانا محظورين على من سواهما، فالتبديل والتحريف مضمون فيهما»[66]. وهذا هو نقد السند.
- "وكلّ كتابٍ دُوّن فيه الكذب فهو باطل موضوع ليس من عند الله عزّ وجلّ»[67]. وهذا هو نقد المتن.

لقد سبق أن رأينا التطبيق الموسّع لهاتين القاعدين على النصوص النصرانية، وهذا ما سنراه في الفصلين اللاحقين بخصوص النصوص اليهودية.

---

(65) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص199 ـ 200.
(66) المرجع السابق، ج1، ص196 ـ 197.
(67) المرجع السابق، ج1، ص200.

الفصل الثاني

تعريف النصوص اليهودية وترجمتها

يُعنى هذا الفصل بدراسة النصوص اليهودية التي نقدها ابن حزم، من حيث التعريف بها ومصادرها وخصائص ترجمتها. وتبيّن هذه الدراسة الكمَّ الهائل من النصوص التي شملتها دائرة النقد، مما يسوّغ اللجوء إلى الانتقائية والتركيز على بعض الأسفار دون الأخرى. كما يدلّ تنوّع هذه النصوص ـ التي تكاد تشمل معظم التراث اليهودي بمختلف مشاربه ـ على الازدهار الكبير الذي عرفته الثقافة اليهودية الأندلسية في عصر ابن حزم، مما جعل كل هذه المصادر في متناول يده في جوٍّ من التسامح والثقة. في حين تبيّن خصائص الترجمة هوية المترجم وثقافته ومنهجه، وتلقي الضوء على العلاقة الجدلية بين النقد والترجمة؛ فلا موضوعية للنقد من دون ترجمة موضوعية ومحايدة، قدر الإمكان.

انصبّ الاهتمام هنا على الملحق الخاص بنقد النصوص اليهودية في «الفصل»؛ لأنه يحتوي على معظم النصوص، وهذا لا يعني عدم الأخذ بالحسبان بقية مؤلَّفات ابن حزم. وفي البدء، هذا التعريف للنصوص اليهودية التي نقدها ابن حزم، وهي من العهد القديم والأبوكريفا والتلمود والمدراش.

أولاً: تعريف النصوص اليهودية

1 ـ العهد القديم:

«العهد القديم» مصطلح نصراني وضعه ميليتس أو ميليتون Meliton أسقف ساردس Sardes نحو سنة 170م، للدلالة على الأسفار اليهودية[1]، التي اعتبرها النصارى جزءاً من كتابهم المقدّس، وذلك في مقابل «العهد الجديد».

واستخدام هذه التسمية في البحث عمل إجرائي القصد منه التيسير، نظراً لشهرتها وشيوع تداولها اليوم. في حين تظل التسمية اليهودية «تنخ» תנ"ך غير معروفة على نطاق واسع، وهي اختصار بالحرف الأول من كل اسم من أسماء الأقسام الثلاثة للكتاب: التوراة תורה، والأنبياء נביאים، والمكتوبات כתובים. وهناك مصطلح آخر محايد ولكنه محدود الانتشار هو «الكتاب المقدّس العبري» the Hebrew Bible. أما التسمية المعروفة إسلامياً «التوراة»، فهي لا تفي بالغرض لأنها لا تنطبق إلا على الأسفار الخمسة الأولى، على الرغم من الخطأ الشائع الذي يجعلها مرادفة للعهد القديم كلّه.

يبلغ عدد الأسفار القانونية للعهد القديم لدى اليهود أربعة وعشرين سفراً، باعتبار أن سفري صموئيل الأول والثاني يشكلان سفراً واحداً، وكذلك بالنسبة لسفري الملوك، وسفري أخبار الأيام، وسفري عزرا ونحميا، وأسفار الأنبياء الاثني عشر. ويعتبر البعض سفري راعوث والقضاة سفراً واحداً، وكذلك مراثي إرميا وسفر إرميا، فيصير عدد الأسفار اثنين وعشرين على عدد حروف الأبجدية العبرية.

---

(1) انظر: يوسف، صموئيل. **المدخل إلى العهد القديم**، ط1، القاهرة: دار الثقافة، 1993م، ص17، 26، 44.

Edmond Jacob, *l'Ancien Testament*. eme d. Paris, PUF, Que sais- je? No 1280, p.5.

يلاحظ أن عبارة «العهد العتيق» التي ذكرها بولس في رسالته الثانية إلى أهل كورنثوس (3: 14) يقصد بها على الأرجح الأسفار التوراتية الخمسة دون غيرها. إذ لم تأخذ العبارة معناها الاصطلاحي إلا لاحقاً.

واكتسبت هذه الأسفار صفتها «القانونية» في اجتماع لأحبار اليهود برآسة الربي عقيبا عُقد بجامينا سنة 90م، بعد عقدين من هدم الهيكل الثاني على يد «تيتوس» Titus الإمبراطور الروماني. ثمّ توسّع هذا الإجماع ابتداءاً من سنة 150م[2]. وتُسمّى الأسفار التي استبعدت واعتبرت غير قانونية بأبوكريفا Apocrypha العهد القديم.

يقسّم اليهود أسفار العهد القديم ثلاثة أقسام، يُراعى في القسمين الأوّلين التسلسل التاريخي للأحداث الواردة في الأسفار. أما القسم الثالث، فيغلب عليه الجانب الأدبي والروحي. وفيما يلي محتوى كل قسم من هذه الأقسام:

1 ـ التوراة תורה أي الشريعة، وتضمّ: التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، التثنية.

2 ـ الأنبياء נביאים، وينقسمون قسمين هما:

أ ـ الأنبياء الأوّلون: يشوع، القضاة، صموئيل (الأول والثاني)، الملوك (الأول الثاني).

ب ـ الأنبياء المتأخرون، وينقسمون إلى:

ـ الأنبياء الكبار: إشعياء، إرميا، حزقيال.

ـ الأنبياء الصغار أو الاثنا عشر: هوشع، يوئيل، عاموس، عوبديا، يونان، ميخا، ناحوم، حبقوق، صفنيا، حجي، زكريا، ملاخي. وهم يمثلون سفراً واحداً عند اليهود.

3 ـ الكتب أو المكتوبات כתובים: المزامير، الأمثال، أيوب، نشيد الأناشيد (الإنشاد)، راعوث، مراثي إرميا، الجامعة، أستير، دانيال، عزرا ونحميا معاً، أخبار الأيام (الأول والثاني).

أما التقسيم النصراني المتبع إلى اليوم، فمستمدٌّ من الترجمة السبعينية للعهد القديم، ويتألف من ثلاثة أقسام:

1 ـ الأسفار التاريخية: تضمّ الأسفار الخمسة بالإضافة إلى أسفار يشوع، القضاة، راعوث، صموئيل الأول، صموئيل الثاني، أخبار الأيام الأول، أخبار الأيام الثاني، عزرا، نحميا، أستير.

2 ـ الأسفار الشعرية: أيوب، المزامير، الأمثال، الجامعة، نشيد الإنشاد.

3 ـ الأسفار النبوية: إشعياء، إرميا، مراثي إرميا، حزقيال، دانيال، الأنبياء الاثنا عشر.

تشمل الترجمة السبعينية ـ بالإضافة إلى هذه الأسفار المتفق عليها ـ أسفاراً أخرى تعدّ أبوكريفية من قبل اليهود.

أما التقسيم الذي استعمله ابن حزم: فهو ثنائي وليس ثلاثياً كسابقيه، إلا أنه يمكن اعتباره اختصاراً للتقسيم اليهودي. وهذان القسمان هما:

1 ـ التوراة المكوّنة من الأسفار الخمسة، تُدعى «الحُمّاش»[3] חֻמָּשׁ وهي تسمية مشتقّة من الرقم خمسة باللغة العبرية، مما يدلّ على أن مصادر ابن حزم يهودية وليست نصرانية.

2 ـ «الكتب التي عندهم [أي اليهود] التي يضيفونها إلى الأنبياء عليهم السلام»[4]. وهو يجمع هنا قسمي الأنبياء والمكتوبات، حيث نقد أسفار يشوع وحزقيال وإشعياء وهي من الأنبياء، ونقد أسفار المزامير ونشيد الإنشاد والأمثال والجماعة وهي من المكتوبات[5].

استعمل هذا التقسيم في العهد الجديد بلفظي «الناموس والأنبياء»[6]. مما يدلّ على رواجه في الثقافة النصرانية المبكّرة القريبة من الثقافة اليهودية، قبل أن تتبنى الكنيسة الترجمة السبعينية وتقسيمها.

وكان نقد ابن حزم للقسم الأول (التوراة) مسهباً ومفصلاً، ومراعياً

---

(2) انظر: يوسف، صموئيل. **المدخل إلى العهد القديم**، مرجع سابق، ص44، الشرقاوي. **في مقارنة الأديان**، ص 38 ـ 39.

Jacob, *l'Ancien Testament*, op cit., p. 119.

(3) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 249.

(4) المرجع السابق، ج1، ص 306. أما في ص201 فقال: «التوراة» و«سائر كتبهم».

(5) المرجع السابق، ج 1، ص306 ـ 311.

(6) انظر: **متى** (11: 13)، (22: 40)، **لوقا** (16: 16)، **يوحنا** (1: 45)، **أعمال الرسل** (13: 15)...

للترتيب المعروف للأسفار. أما نقده للقسم الثاني (الأنبياء المكتوبات)، فكان مختصراً وانتقائيا ولم يراع فيه الترتيب اليهودي للأسفار ولا الترتيب النصراني. حيث اختار في نقده سبعة أسفار رتّبها كما يلي: يشوع، المزامير، نشيد الإنشاد، الأمثال، الجامعة، حزقيال، إشعياء[7].

يمكن تصنيف طرق ذكر ابن حزم لعناوين الأسفار كما يلي:

1 - بالنسبة للأسفار التوراتية الخمسة، يذكر أحياناً الرقم الترتيبي للسفر فيقول: «السفر الأول»[8] ويقصد به سفر التكوين، والسفر «السفر الثاني»[9] أي سفر الخروج، و«السفر الثالث» أي سفر اللاويين، و«السفر الرابع»[10] أي سفر العدد، و«السفر الخامس»[11] أي سفر التثنية.

2 - أو يذكر عنوان السفر بالعربية فقط، فيقول «التكرار»[12] ويقصد به السفر التثنية، و«الزبور»[13] وهي التسمية القرآنية، ويقصد به المزامير.

3 - أو يذكر العنوان بالعبرية ثم يترجمه إلى العربية، كقوله «شارهسير ثم معناه شعر الأشعار»[14]، أي نشيد الإنشاد الذي يدعي بالعبرية **שיר השירים**. ومن المفروض أن يكتب «شير هشيريم». والترجمة صحيحة لأن كلمة **שיר** تعني شعراً أو نشيداً. وكقوله: «مثلاً معناه الأمثال»[15]، واسم السفر بالعبرية **משלי**، فمن المفروض أن يكتب «مشلي». وكقوله: «قوهلث معناه الجوامع»[16]، من العبرية **קהלת**، وترجمته «الجامعة» بالإفراد لا بالجمع.

---

(7) نسب ابن حزم نصاً خطأ من دانيال (7: 9) إلى إشعياء، في **الفصل**، ج 1، ص 311.

(8) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص234.

(9) المرجع السابق، ج1، ص234، 246.

(10) المرجع السابق، ج1، ص261.

(11) المرجع السابق، ج1، ص223، 253، 256، 282.

(12) المرجع السابق، ج 1، ص299.

(13) المرجع السابق، ج 1، ص307.

(14) المرجع السابق،ج 1، ص310.

(15) المرجع السابق، ج1، ص310.

(16) المرجع السابق، ج1، ص310. في المطبوع «فوهلث» بالفاء وهو تصحيف.

4 - أو يذكر العنوان بالعبرية من دون ترجمة مثل: «سفطيم»[17] أي القضاة שופטים، ومن المفروض أن يكتب «شوفطيم». و«ملاخيم»[18] أي الملوك מלכים. و«دابراهياميم»[19] أي أخبار الأيام דברי הימים.

5 - أما الأسفار التي تحمل أسماء أعلام، فكتبها كما هي، مع بعض الاختلافات الطفيفة أحياناً[20].

واستعمل ابن حزم تسمية «الفصل» و«الفصول»[21] للدلالة على أجزاء الأسفار التوراتية. والمقصود بها - على الأرجح - الأربعة وخمسين فصلاً أو قسماً من التوراة الموزَّعة على أيام السبت في السنة اليهودية، حيث يُقرأ في كلّ سبت «فصل» يدعى بالعبرية «باراشا» פרשה. أما تقسيم العهد القديم إلى إصحاحات - كما هو الحال اليوم - فقد ظهر بعد ابن حزم في الأوساط النصرانية[22].

---

(17) المرجع السابق، ج1، ص244.

(18) المرجع السابق، ج1، ص244، ج2، ص28.

(19) المرجع السابق، ج2، ص28، حيث كتب في المتن وبراهياشيم وفي هامش التحقيق ويراهياميم. وفي: ص31، في المتن ديراهياميم وفي الهامش براهياميم. وهي تصحيفات مختلفة والصحيح هو المثبت أعلاه، مع إمالة الألف ليستقيم النطق، أو إبدالها ياءًا.

(20) أحياناً يكون الاختلاف بنقصان حرف، كأن يرد في **«الفصل»** (ج 1، ص311)، «حزقيا» بدل «حزقيال». أو يكون بإبدال حرف بآخر، مثل «زخريا» (ج2، ص 18)، بدل «زكريا». ويمكن اعتبار الكتابة الأولى أقرب إلى النطق العبري. أما «يشوع» فقد كتب «يوشع» (ج1، ص243، 264)، وفق التسمية المعروفة إسلامياً. أما في الأصل العبري، فقد كان اسم ابن نون «هوشيع» قبل أن يحوّله موسى إلى «يهوشوع» عدد (13: 16). وهذه التسمية الأخيرة، هي التي صارت عنواناً للسفر في الأصل العبري. وللتذكير، فان طريقة كتابة الأسماء في هذا البحث، هي: كتابة التسمية الواردة عند ابن حزم، فإن كانت مختلفة عما هو موجود في الترجمة العربية لدار الكتاب المقدس، توضع هذه الأخيرة بين قوسين.

(21) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1 ص258، 299.

(22) الذي قسّم الكتاب المقدس إصحاحات هو على الأرجح ستيفين لانجتون رئيس أساقفة كنتربري ببريطانيا، المتوفى سنة 1228م. أما تقسيم الإصحاحات أعداد فقد قام به روبرت ستفانس، في طبيعته للفولغاتا سنة 1555م. حسب قاموس الكتاب المقدس (مادة: الكتاب القدس، ص765) فإن الذي قسّم الكتاب المقدس إصحاحات هو - على الأرجح - ستيفين لانجتون رئيس أساقفة كنتربري ببريطانيا، المتوفى سنة 1228م. أما تقسيم الإصحاحات إلى أعداد فقد قام به روبرت ستفانس، في طبيعته للفولغاتا سنة 1555م.

وأطلق ابن حزم اسم «سورة»[23] - وهو مصطلح قرآني - على بعض الأناشيد والترانيم الدينية التي علّمها موسى لبني إسرائيل بعد خروجهم من مصر.

وسمّى الجزء من الزبور «مزموراً»، وذكر من المزامير ثمانية، اختلفت أرقامها عمّا هو متداولٌ اليوم، إذ كان الترقيم - عند ابن حزم - ناقصاً في كل مرة برقم واحد، باستثناء حالة واحدة كان الفارق فيها كبيراً نسبياً، بسبب خطأ من الناسخ على الأرجح[24].

ويعتبر تخريج ابن حزم للنصوص بنسبتها إلى أسفارها صحيحاً في مجمله، إلا في القليل النادر[25].

ومن علامات الدقة العلمية لدى ابن حزم، وصفه المفصّل لإحدى مخطوطات التوراة التي اعتمدها[26]، حيث قال: «وإنما هي مقدار مِائة ورقة وعشرة أوراق، في كلّ صفحةٍ منها ثلاثة وعشرون سطراً إلى نحو ذلك، بخطٍّ هو إلى الانفساح أقرب، يكون في السطر بضع عشرة كلمة»[27].

وبالحساب نجد:

عدد الصفحات: 110 × 2 = 220 صفحة.

---

(23) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج 1، ص253. خروج (15: 1 - 3). ص301. **تثنية** (32: 1 - 43).

(24) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص307 - 310. وترتيب المزامير المذكورة كالتالي، مع وضعها في أزواج، حيث يمثل الرقم الأول ترقيم «الفصل» والرقم الثاني والترقيم الحالي: (1، 2)، (44، 45)، (109، 110)، (86، 87)، (77، 78)، (81، 82)، (88، 89)، (61، 72)، وهذا الزوج الأخير هو الذي يمثل الحالة الاستثنائية المشار إليها أعلاه.

(25) نسب ابن حزم نصًا من سفر العدد (1: 32، 35) إلى سفر يشوع. انظر: **الفصل**، ج1، ص243 - 244، مع اختلافات بين النصين. كما نسب نصاً من سفر دانيال (7: 9) إلى سفر إشعياء (ص 311). وأحال ابن حزم إلى نصٍّ غير موجود في سفر الجامعة ولا في غيره (ص310).

(26) اعتمد ابن حزم أكثر من نسخة واحدة للتوراة، حسب ما يفهم من كلامه في: **الفصل**، ج1 ص208.

(27) المرجع السابق، ج1 ص285.

عدد السطور: 220 × 23 = 5060 سطراً.

وفي السطر الواحد بضع عشرة كلمة، أي ما بين 13 و19 كلمة.

الحد الأدنى لعدد الكلمات: 5060 × 13 = 65780 كلمة.

الحد الأقصى لعدد الكلمات: 5060 × 19 = 96140 كلمة.

وهذان الحدان مقبولان، لأن العدد الإجمالي لكلمات التوراة يقع بينهما، وهو يساوي: 81573 كلمة[28].

وجدير بالذكر أن هذه المخطوطة هي لترجمة عربية للتوراة ـ على الأرجح ـ وليست نسخة عبرية، كما سيتبين من خلال دراسة خصائص الترجمة.

2 ـ أبوكريفا العهد القديم:

كلمة أبوكريفا من اللغة اليونانية *απόκρυφος*، بمعنى: مخفي، مخبّأ، سرّي[29]. ثم صارت مصطلحاً ـ لدى البروتستانت أساساً ـ يدلّ على الأسفار غير القانونية من الكتاب المقدس: أبوكريفا العهد القديم، وأبوكريفا العهد الجديد.

بالنسبة للعهد القديم، لا يعتمد البروتستانت منه سوى الأسفار يعترف بها اليهود. أما الكاثوليك فيقبلون بالأسفار الإضافية الموجودة بالترجمة السبعينية. ويرجع معظم هذه الأسفار إلى ما بين 200 ق م ـ 100م. أما الأرثوذكس فيستثنون من القائمة الكاثوليكية ثلاثة أسفار.

ولا داعي هنا لذكر قائمة الأسفار الأبوكريفية الواردة في الترجمة السبعينية للعهد القديم، لأن ابن حزم لم يشر إلى أي منها على الإطلاق، ولم يذكر

---

(28) انظر: **قاموس الكتاب المقدس**، مادة: الكتاب المقدس، ص 765. حيث لم يرد الرقم أعلاه، ولكن ذكرت أعداد الكلمات في كل سفر من أسفار التوراة الخمسة، كما يلي: **التكوين** 20967. **الخروج** 16773 **اللاويين** 12007. **العدد** 16852. **التثنية** 14874.

(29) وردت هذه الكلمة بمعناها اللغوي في الترجمة السبعينية **لدانيال** (11: 43)، (12: 9). وفي **مرقس** (4: 22). **لوقا** (8: 17). **رسالة بولس إلى أهل كولوسي** (2: 3).

الاختلاف في عدد الأسفار عند مقارنته النقدية بين توراة السبعين شيخاً وتوراة عزرا[30]. إلا أن هذا لا يعني عدم وجود أثر لأبوكريفا السبعينية لدى ابن حزم، إذ ذكر بعض المعلومات التاريخية يمكن إرجاعها إلى أسفار المكابيين[31]، ولا يُعلم إن كان ابن حزم قد نقل عن هذه الأسفار مباشرة أم بواسطة.

ولا ينحصر وجود الأبوكريفا في الترجمة السبعينية والترجمات التي أخذت عنها. بل هناك أسفار أبوكريفية أخرى لها وجود مستقل. من هذا الصنف نجد أثاراً لدى ابن حزم، فهو لا يذكرها بالاسم، ولكن يمكن إرجاع بعض المعلومات التي أوردها إلى أصولها الأبوكريفية. والمثال الواضح على ذلك، قصة استشهاد إشعياء، حيث يقول ابن حزم: وقتل [أي منسى بن حزقيا ملك يهوذا] شعيا النبي، قيل نشره بالمنشار من رأسه إلى مخرجه[32]، فهذه المعلومات مصدرها سفر «صعود إشعياء» الأبوكريفي[33].

يتألف سفر «صعود إشيعاء» من ثلاثة أقسام:

1 ـ «استشهاد إشعياء»، وهو من أصل يهودي، يرجَّح أنه كُتب بالآرامية أو العبرية في القرن الأول قبل الميلاد، وربما في القرن الميلادي الأول، ثم

---

(30) انظر مقارنة ابن حزم بين التوراة السبعينية والتوراة العبرية في: **الفصل**، ج1، ص199، ج2، ص21 ـ 25. ربما ما يسوّغ عدم ذكر ابن حزم لأبوكريفا الترجمة السبعينية، هو اقتصاره في المقارنة على سفر التكوين، ثم علّق على ذلك بقوله: «وفي التوراة وعند اليهود وعند النصارى اختلاف آخر، اكتفينا منه بهذا القدر». **الفصل**، ج2، ص25.

(31) أسفار المكابيين خمسة، تعترف الكنيسة الكاثوليكية بالسفرين الأوّلين منها فقط. ومضمون هذه الأسفار تاريخ اليهود تحت حكم الأسرة المكابية أو الحسمونية (168 ـ 37 ق م). ويسمّي ابن حزم المكابيين بـ«الهارونيين». انظر: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 246، 298.

(32) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص293.

(33) انظر:

R.H. Charles (ed.), *The Ascension of Isaiah*, 1st Ed., 2d Imp., London, New York: Society of Promoting Christian Knowledge, 1919, p. 40.

تعريف هذا السفر انظر المقدمة القيمة لترجمته الإنكليزية هذه. وانظر أيضاً: **قاموس الكتاب المقدس**، مادة: إشعياء (صعود)، ص85. ويوجد سفر «صعود إشعياء» كاملاً في ترجمته الحبشية المستمدة من أصل يوناني. كما بقيت من هذا السفر قطع ناقصة باليونانية واللاتينية والسلافية.

تُرجم إلى اليونانية. ومن هذا القسم أخذت المعلومة الواردة في «الفصل».

2 ـ «وصية حزقيا».

3 ـ «رؤيا إشعياء».

وهذان القسمان نصرانيا الأصل، وكُتبا باليونانية في القرن الثاني للميلاد.

وجدير بالملاحظة أن ابن حزم قد أورد المعلومة المذكورة في صيغة التمريض: «قيل...»[34]، مما قد يفيد إدراكه عدم وجودها في الأسفار القانونية، ولكن لا يعلم ـ على وجه الدقة ـ إن كان يعلم مصدرها الأبوكريفي أم لا. وعلى أية حال، فإن شهادة ابن حزم تدلّ على وجود «ثقافة أبو كريفية» متداولة بين الأوساط اليهودية والنصرانية الأندلسية آنذاك[35].

3 ـ التلمود والمدراش:

من الناحية النظرية، يقع التلمود في المرتبة الثانية بعد العهد القديم من حيث القدسية والقيمة الدينية عند اليهود الربانيين، إلا أنه من الناحية العملية يشكّل مركز حياتهم الفكرية والدينية، فمن خلال التلمود تُفهم نصوص العهد القديم وتؤوَّل، وتُضبط المعايير والقيم.

تعني كلمة تلمود תַלְמוּד: التعلّم، التعليم. وهو ينقسم قسمين هما متن وشرحان:

المتن هو المِشْنة מִשְׁנָה أي الإعادة والتكرار. وهي تُعدّ عند اليهود

(34) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 293.

(35) لمزيد من الاطلاع على أبو كريفا العهد القديم، انظر: ظاظا. **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص 62 ـ 65، الشرقاوي في **مقارنة الأديان**، مرجع سابق، ص 32 ـ 39.

Robert A. Kraft, Scripture and canon in Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha, in: *Hebrew Bible/Old Testament*, vol. 1, pt 1: Antiquity; ed by M. Saebo, 1996, pp. 199-216. Marvin E. Tate, Old Testament Apocrypha and the Old Testament canon, in: *Review and Expositor*, 65, Sum. 1968, pp. 339-356. Pierre Grelot, Apocryphes (ou Pseudépigraphes) de l'Ancien Testament, in: *D.R.*, pp. 76 - 79.

الربّانيين «التوراة الشفوية» التي أنـزلها الله على موسى عليه السلام على الجبل مع «التوراة المكتوبة» المِقْرَا מִקְרָא، ثم توارث هذه التوراة الشفوية هارون وألعازار ويشوع والأنبياء من بعدهم.

من الناحية التاريخية تشكّلت نواة المشنة بعد السبي البابلي في القرن الخامس قبل الميلاد. إذ كان لهذا الحدث التاريخي الأثر الكبير في تطوير الديانة اليهودية، حيث حاول أحبار اليهود تعويض الوحدة السياسية المفقودة بوحدة دينية أساسها النص. من هنا تعاظمت أهمية العهد القديم، وإن كان لم يأخذ شكله النهائي إلا في فترات متأخّرة نسبياً، فنشأت حوله العديد من الشروحات والتفسيرات والاجتهادات، ظلّت تُنقل شفاهةً من جيل إلى جيل، وكلّ جيل يضيف إليها إسهامه الخاص. ولم يدون نصّ المشنة في شكله النهائي إلا في القرن الثاني للميلاد على يد الربّي يهوذا هنّاسي. ويمكن اعتبار المشنة - بشكل خاص - ثمرةً لجهود طبقات «التنّائيم» הַתַּנָּאִים أو الروّاة، التي بدأت من القرن الثاني قبل الميلاد.

أما الشرحان أو الجمارتان، جمارة גמרה بمعنى التكملة، فإحداهما بابلية (عراقية) وهي الأكمل والأهم، وثانيهما فلسطينية أورشليمية. وقد كُتبتا بلغة آرامية يهودية قريبة من اللغة السريانية، على عكس المشنة التي كتبت بلغة عبرية ذات خصائص مميزة. وتُدعى طبقات أحبار اليهود الذين ألفوا الجمارتين بـ«الأمورائيم» האמראים أي الشرّاح. ويمتد عصر الشرّاح الفلسطينيين من 219م إلى 359م، أما عصر الشرّاح البابليين فمن 219م إلى 500م.

بالإضافة إلى المشنة، يرجع الشرّاح أحياناً إلى أسفار أخرى تُعدّ ملحقات للمشنة وليست جزءاً منها. مثل سفر المخيلتا מכילתה، وهي كلمة آرامية تعني: المعيار، المكيال، الوعاء. وهو سفر فلسطيني الأصل، تعدّدت شروحه البابلية. ويُنسب إلى الربّي إسماعيل ومدرسته (القرن الثاني للميلاد). ويرجع السفر في شكله النهائي إلى القرن الرابع أو الخامس الميلاديين.

كما توجد شروح للعهد القديم تدعى بالمدراش מדרש. من أهمها مدراش ربّا מדרש רבא الذي جمعه ورتبه الربي بارنحمانى في أواخر القرن

الثالث للميلاد. وبعد ذلك بقرنٍ تقريباً قام الربي تنحوما بجمع المدراش الذي عرف باسمه مدراش تنحوما מדרש תנחומה[36].

تناول ابن حزم بالنقد جانباً من هذه الأسفار التلمودية والمدراشية[37]، وإن لم يتوسّع فيها مثلما توسّع في نقد العهد القديم، وبصفة خاصة التوراة. وفي هذا الصدد يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

1 - عرّف ابن حزم التلمود بقوله: «والتلمود هو مُعَوَّلهم وعمدتهم في فقههم وأحكام دينهم وشريعتهم. وهو من أقوال أحبارهم بلا خلاف من أحدٍ منهم»[38]. وقد سبقت الإشارة إلى أن الشرح (الجمارة) هي المنسوبة إلى أحبار اليهود. أما المتن (المشنة)، فينسب - لدى اليهود - إلى الله تعالى بوصفها توراة شفوية منزلة على موسى عليه السلام.

---

(36) لمزيد من الاطلاع على الآداب التلمودية والمدراشية، انظر: ظاظا. **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص66 - 93. قنديل. **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص 24 - 81. كمال، ربحي. **دروس اللغة العبرية**. بيروت: عالم الكتب، 1982م، ص39 - 45.

Michael Fishbane (ed), *The Midrashic imagination: Jewish exegesis, thought, and history*, Albany: State University of New York Press, 1993. Alan J. Avery-Peck (ed), *The literature of early rabbinic Judaism: issues in Talmudic redaction and interpretation*, New Perspectives on Ancient Judaism 4, Lanham, University Press of America, 1989. Geoffrey H. Hartman, and Sanford Budick (ed), *Midrash and literature*, New Haven, Conn: Yale University Press, 1986. William S. Green (ed), *Approaches to ancient Judaism, text as context in early rabbinic literature*, Chico, California: Scholars Press, 1981. Jacob Neusner (ed), *The modern study of the Mishnah*, Studia Post-Biblica, vol. 23, Leiden: Brill, 1973. Jacob Neusner (ed), *The formation of the Babylonian Talmud: studies in the achievements of late 19th & early 20th cent historical and literary-critical research*, Studia Post-Biblica, vol. 17, Leiden: Brill, 1970. A. Cohen, *le Talmud*, trad. Jaques Marty, Paris, Payot, 1950.

(37) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 320 - 329. وأيضاً: **الرد على ابن التغريلة**، ضمن رسائل ابن حزم، ج3، ص 57، 59، 64 - 65.

(38) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 324.

2 ـ نسب ابن حزم معظم النصوص التي ذكرها إلى «كلام أحبارهم»[39]، أو يقول: «وفي بعض كتبهم»، أو «وفي بعض كتبهم المعظَّمة عندهم»[40].

3 ـ وفي مرتين فقط ذكر ابن حزم عنوانين، حيث قال:

أ ـ «وفي كتاب لهم يسمى شعر توما من كتاب التلمود»[41]. ويرى بعض الباحثين أن هذا العنوان تحريف لـ«شيعور قوما» **שיעור קומה**، وهو أحد الكتب الصوفية اليهودية، وليس من التلمود كما ذكر ابن حزم[42]. إلا أن هناك احتمالاً آخر وهو أن يكون العنوان المذكور تحريفاً لـ«سفر يوما» **ספר יומה** وهو القسم الخامس الخاص بعيد التطهير، من الجزء الثاني من المشنة، الذي يدعى موعد **מועד**، ويتعلّق هذا الجزء بأحكام المواسم والأعياد[43].

ب ـ «وفي كتاب آخر من التلمود يقال له سادر ناشيم، ومعناه تفسير أحكام الحيض...»[44]. وكتابة العنوان باللغة العبرية صحيحة إذا ما أُميلت الألف في سادر، ومعناه الحرفي «نظام النساء» **סדר נשים**. وهو الجزء الثالث من الأجزاء الستة للمشنة، يتعلّق في معظمه بأحكام الأحوال الشخصية[45]. أما أحكام الحيض فتوجد في القسم

---

(39) المرجع السابق، ج1، ص320.

(40) المرجع السابق، ج1، ص321 ـ 324.

(41) المرجع السابق، ج1، ص 324. انظر أيضاً: **الرد على ابن النغريلة**، ضمن رسائل ابن حزم، ج3، ص 64.

(42) انظر:

ASIN Palacios, *Abenhazam de Córdoba*, op. cit., vol. 2, p. 386, n. 346. A.S. Tritton, the Old Testament in Muslim Spain, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS). University of London, vol. XXI, Part 2, 1958, p. 394.

(43) ظاظا. **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص 70.

(44) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 325. وانظر أيضاً: **الرد على ابن النغريلة**، ضمن رسائل ابن حزم، ج3، ص 64.

(45) ظاظا. **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص 70 ـ 71.

السابع الذي يدعى نِدّة נדה أي الحيض أو الحائض، من الجزء السادس والأخير من المشنة الخاص بأحكام الطهارة «طهاروت» טהרות[46].

4 ـ لم ينصّ ابن حزم ـ في معظم الحالات ـ على مصادره، إلا أنه يمكن إرجاع بعض هذه النصوص إلى: مدراش تنحوما، وسفر مخيلتا الملحق بالمشنة، والتلمود البابلي... كما توجد نصوص لا تُعلم أصولها[47].

5 ـ ينقسم التراث المدراشي والتلمودي قسمين متمايزين من حيث المنهج: أحدهما يُدعى الأجادة אגדה، ذو طابع قصصي وعظي، وثانيهما الهالاخا הלכה، ذو طابع تشريعي. تناول ابن حزم الجانب الأول، منتقداً مبالغاته الخيالية في تصوير بعض الأحداث الواردة في العهد القديم، ومحاكماً النصوص إلى بداءة العقول والطبيعة، مستعيناً بالتاريخ والجغرافية والملاحظة لأحوال الناس. ويُعزى إهمال ابن حزم للجانب التشريعي إلى اعتقاده بأن الشرائع كلّها تدخل في باب الممكنات العقلية التي لا اعتراض عليها في ذاتها، فهي تستمد صحّتها من مصدرها، على عكس الجانب الأسطوري الذي يدخل ضمن الآراء والمعتقدات القابلة للنقد في ذاتها. يقول ابن حزم في معرض ردّه على الثنوية: «وأما الاشتغال بأحكامهم الشرعية، فلسنا من ذلك في شيء، لأنه ليس من الشرائع العملية شيءٌ يوجبه العقل، ولا شيء يمنع منه العقل، بل كلّها من باب الممكن، فإذا قامت البراهين الضرورية على صحة قول الآمر بها ووجوب طاعته، وجب قبول كل ما أتى به كائناً ما كان من الأعمال...»[48].

هذه هي بإجمال النصوص اليهودية التي نقدها ابن حزم، وهي بلا شك

---

(46) المرجع السابق، ص 74.

(47) عني بتخريج هذه النصوص أسين بلاثيوس من خلال ترجمته لـ«الفصل» إلى اللغة الإسبانية:

ASIN Palacios, Abenhazam de Córdobe, op. cit., vol. 2, pp. 380-391.

(48) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 92.

تمثل كمّاً هائلاً تصعب الإحاطة به، مما يفسّر لجوء ابن حزم إلى الانتقاء. ولكن على الرغم من ذلك يظلّ ابن حزم أكثر من توسّع في نقد النصوص اليهودية في تاريخ نقد الأديان عند المسلمين.

ثانياً: الدراسة اللغوية لنصوص العهد القديم

1 ـ مصادر الترجمة:

إن أول سؤال يتبادر إلى الذهن هو: هل كان ابن حزم يعرف اللغة العبرية، وبالتالي قام بنفسه بترجمة النصوص المختارة من العهد القديم والتلمود، أم أنه قد اعتمد ترجمةً أو ترجمات جاهزة؟

العديد من الدلائل والقرائن ترجّح الاحتمال الثاني، فابن حزم ـ فيما يبدو ـ لم يكن يعرف اللغة العبرية، أو على الأقل إن معرفته بها لم تكن تسمح له بالاستقلال بالترجمة. كما سيتضح مما يلي:

1 ـ أورد ابن حزم ترجمتين مختلفتين اختلافاً كبيراً لنصٍّ واحد، وعلّق على ذلك بقوله: «إن لم يكن أحدهما خطأً من المترجم وإلا فلا أدري كيف هذا؟»[49] مما يدلّ على إطلاعه على غير ترجمة لهذا النص على الأقل. وفيما يلي هاتان الترجمتان مع مقارنتهما بالترجمة الحديثة، مع العلم أن هذه الأخيرة مطابقة للأصل العبري[50]. ويُلاحظ من خلال المقارنة أن الترجمة الأولى هي الأقرب إلى الصحة.

(49) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 208.

(50) المرجع السابق، ج1، ص 207 ـ 208. تكوين (3: 24). الكروبيم جمع كروب، وهم صنف من الملائكة. أما إسرافيل فلم يرد ذكره في الكتاب المقدس، بل ورد سرافون، جمع سَراف، في إشعياء (6: 2 ـ 6) فقط، وهي كائنات مجنّحة تقوم بالحراسة أمام الرب. وهي تعتبر من مجموعات الملائكة التي تشبه الكروبين.

الجدول (1)

الترجمة الأولى	الترجمة الثانية	الترجمة الحديثة
وأسكن في شرقي جنة عدن الكروبيم، ولهيب سيف متقلّب بحراسة شجرة الحياة.	ووكّل بالجنان المشتهر إسرافيل ونصب بين يديه رمحاً نارياً ليحفظ طريق شجرة الحياة.	وأقام شرقي جنة عدن الكروبيم ولهيب سيف متقلّب لحراسة طريق شجرة الحياة.

وابن حزم يعلم أن الأصل العبري مجمَع عليه عند اليهود، فـ«لو رام أحدٌ أن يزيد فيها (أي التوراة) لفظةً أو ينقص أخرى لافتضح عند جميعهم»[51]. فلو كان ابن حزم على إطلاع على ذلك الأصل لذهبت حيرته وزال ارتباكه.

2 - كان ابن حزم يستشير «بعض أهل البصر بالعبرانية»[52] في معاني بعض الكلمات، مما يدلّ على جهله بها.

وبعد هذا يبقى السؤال المطروح: أي الترجمات اعتمد ابن حزم؟

في الحقيقة لا يوجد لدينا ما يجيب عن هذا السؤال إجابة يقينية، فيمكن أن يكون ابن حزم قد استفاد من:

أ - ترجمة سعديا الفيّومي[53] (ت 331هـ/ 942م) للعهد القديم من العبرية إلى

---

(51) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 202، وانظر أيضاً: ص 285. ويعرف هذا النص المجمع عليه بالنص الماسوري (التقليدي). وقد ضبط كلماته وحركاته علماء طبرية. وأخذ شكله النهائي في القرن العاشر الميلادي، ليصير نصاً مرجعياً تنسخ منه المخطوطات ويُتلف ما عداها، وهذا ما يفسر ندرة مخطوطات العهد القديم التي ترجع إلى ما قبل القرن العاشر. انظر مثلاً: يوسف، القس صموئيل. **المدخل إلى العهد القديم**، مرجع سابق، ص 52 - 53.
Jacob, *l'Ancien Testament*, op. cit., pp. 11 - 13.

(52) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 233.

(53) وُلد سعديا (سعيد) بن يوسف الفيّومي بالفيّوم من أعمال مصر سنة 269/ 882م على الأرجح. ومن مصر هاجر لطلب العلم إلى فلسطين والشام والعراق، ليستقر به المقام ببغداد، حيث وافته المنية بعد حياة علمية غزيرة الإنتاج. وقد عاش في بغداد في أزهى فترات تاريخها الحضاري، وكان سعديا ربانياً (تلمودياً) غيوراً على مذهبه ضد المذاهب =

العربية. وفيما يلي مقارنة بين نص مختار من هذه الترجمة والترجمة المعتمدة في «الفصل»، تبيّن مدى التقارب بينهما، الذي لا يصل إلى حد التطابق، وإن كانت إحداهما أقرب إلى حرفية الأصل أحياناً[54].

= الأخرى، وخاصة المذهب القرّائي. ولُقّب بالجاؤون للدلالة على مرتبته العلمية والدينية العالية. ويمتد عصر الجاؤونيم (جمع جاؤون) زهاء أربعة قرون ونصف، بدايةً من الفتح الإسلامي (القرن الأول الهجري/السابع الميلادي). والجاؤونيم طبقة هامة من علماء اليهود الربانيين الذين عاشوا في ظل الحضارة الإسلامية وتأثّروا بها. انظر: قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص177 ـ 195.

Vajda, *Introduction la pensée juive du moyen âge*, op cit.,. 45 - 60. Sirat, *la philosophie juive médiévale en Terre d'Islam*, op.cit, pp. 33-52.

(54) كانت مثلاً ترجمة «الفصل» لعبارة «וַיֹּאמַר אֲדוֹנָי» بـ«وقال: يا سيدي...»، فهي أقرب إلى حرفية الأصل من ترجمة سعديا «وقال برغبة: يا وليَّ الله...». وجاء في الترجمة الحديثة «وقال: يا سيد...». وفي الحقيقة إن لفظة **אֲדוֹנָי** معناها الحرفي أسيادي، ويقصد بها الله تعالى، وهي تختلف عن لفظة **אֲדוֹנִי** ـ بمعنى سيدي ـ في الحركات. ولعل هذا ما جعل سعديا يضيف لفظة «ولي» لينفي شبهة مواجهة الخطاب مباشرة إلى الله تعالى، كعادته في التصرف في الترجمة بما يتلافى التشبيه والتجسيم. انظر تحليل هذه النزعة التنزيهية لدى سعديا في: قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص 188 ـ 189. وربما يعد هذا دليلاً على عدم إطلاع ابن حزم على ترجمة سعديا (لهذا النص على الأقل)، لأنها تحتوى رداً خفياً على النقد الموجَّه من قبل ابن حزم. انظر: **الفصل**، ج1، ص 220 ـ 221. وإضافة سعديا عبارة «برغبة» تصرّفٌ منه. وأحياناً تكون ترجمة سعديا مطابقة للنص، مثل ترجمة آخر كلمة في النص וַיֹּאכֵלוּ بـ«فأكلوا». في حين جاء في ترجمة الفصل «وقال كلوا». نقل الجدول عن:

Tritton, the Old Testament in Muslim Spain, op. cit, pp. 392 - 393.

مع الرجوع إلى: **الفصل**، ج1، ص 219.

الجدول (2)

الفصل	ترجمة سعديا
وتجلّى الله لإبراهيم عند بلوطات ممرا وهو جالس عند باب الخباء عند حمى النهار. ورفع عينيه ونظر فإذا بثلاثة نفر وقوف أمامه، فنظر وركض لاستقبالهم عند باب الخباء، وسجد على الأرض وقال: «يا سيدي، إن كنتُ وجدت نعمةً في عينك فلا تتجاوز عبدك. ليُؤخذ قليلٌ من ماء واغسلوا أرجلكم واستندوا تحت الشجرة وأقدّم لكم كسرة من الخبز تشتدّ بها قلوبكم، وبعد ذلك تمضون، فمن أجل ذلك مررتم على عبدكم». فقالوا: «اصنع كما قلت». فأسرع إبراهيم إلى الخباء إلى سارة وقال لها: «اصنعي ثلاث صيعان من دقيق سميذ اعجنيه خبز مَلّة». وحضر إبراهيم إلى البقر وأخذ عجلاً رخيصاً سميناً ودفعه للغلام واستعجل بإصلاحه، وأخذ سمناً ولبناً والعجل الذي صنعوه وقدّم بين أيديهم وهو واقفٌ عليهم تحت الشجرة، وقال: «كلوا».	وتجلّى له الله في مرج ممراً وهو جالس في باب الخباء عند حما النهار. ورفع عينيه فنظر فإذا بثلاثة نفر وقوف أمامه، فلما رآهم حاضر تلقاهم من باب الخباء، وسجد إلى الأرض وقال برغبة: «يا ولي الله، إن وجدتُ حظاً عندك فلا تجز عن عبدك. يُقدَّم لكم قليلٌ من ماء واغسلوا أرجلكم واستندوا تحت الشجرة وأقدّم كسرة من خبز واسندوا قلوبكم، بعد ذلك تمضون، فإنكم على ذلك عبرتم عن عبدكم». قالوا: «كذلك اصنع كما قلت». فسرع إبراهيم إلى الخباء إلى سارة فقال: «أسرعي بثلث أصوع من دقيق السميد اعجنيه واصنعيه مليلاً». وإلى البقر حاضر إبراهيم فأخذ عجلاً من البقر رخصاً وطيباً ودفعه إلى الغلام واستعجله بإصلاحه، ثم أخذ سمناً ولبناً والعجل الذي أصلحه وجعل بين أيديهم وهو واقفٌ أمامهم تحت الشجرة فأكلوا.

ومما يزيد في صعوبة المقارنة والخروج منها بحكم قاطع، ميل ابن حزم - في كثير من الأحيان - إلى الاختصار والرواية بالمعنى والتصرّف في النص من دون الإخلال بالفحوى إلا في القليل النادر. كما تميزت ترجمة سعديا بنزوعها نحو التفسير المقتصد الذي لا يمانع في زيادة حرف أو كلمة لاستجلاء المعنى ورفع اللبس، وهو ما يُسمّى بالتفسير البسيط أو القصير. لذا فإن القول بأن ابن حزم قد اعتمد ترجمة سعديا غير مؤكّد.

ب - قام حفص بن ألبر القوطي القرطبي في أواخر القرن التاسع الميلادي بترجمة مزامير داود إلى اللغة العربية منظومةً على بحر الرجز المشطور، الذي وزنه «مستفعلن مستفعلن مستفعلن» القريب من بعض بحور الشعر

اللاتيني[55]. ولكن النصوص القليلة التي استشهد بها ابن حزم من المزامير خالية من أثر النظم[56]، مما يستبعد احتمال رجوعه إلى ترجمة حفص هذه.

ج ـ سبقت الإشارة ـ عند دراسة مصادر ترجمة العهد الجديد ـ إلى ترجمة يوحنا أسقف إشبيلية، التي يحيط بها الغموض من غير جانب. لذا لا يمكن الحكم إن كانت من مصادر ابن حزم أم لا، خصوصاً أنها لم تصل إلينا.

د ـ أما بالنسبة للترجمة السبعينية للعهد القديم، فثمة شهادات تاريخية على أن علماء النصرانية في الشرق الإسلامي قد نقلوها إلى اللغة العربية، ومنهم حنين بن إسحاق (ت. 260هـ/ 873م)، كما ذكر ذلك المسعودي (ت 345هـ/ 956م)[57]. ولا يُعلم إن وصلت مثل هذه الترجمات إلى يد ابن حزم أو لا.

وجدير بالذكر أنه ينبغي الاستثناء من المقارنة التوراة السامرية أو أية

---

(55) كحيلة. **تاريخ النصارى في الأندلس**، مرجع سابق، ص132.
Marie-Thérèse Urvoy (Ed.). *Le Psautier Mozarabe de Hafs le Goth*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1994. Simonet, *Historia de los Mozarabes*, op. cit., p. 770, No. 2. Van Koningsveld, *the Latin- Arabic glossary*, op. cit., pp. 52 - 54.

(56) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 307 ـ 310.

(57) انظر: **التنبيه والإشراف**، تصحيح ومراجعة: عبد الله إسماعيل الصاوي. بغداد: المكتبة العصرية، 1357هـ/ 1938م، ص 98. كما نقل ابن النديم عن كتابٍ لأحمد بن عبد الله بن سلام مولى هارون (الرشيد على الأرجح الذي توفي سنة 193هـ/ 809م)، ذكر فيه صاحبه أنه ترجم التوراة من العبرية. ويبدو أن الترجمة وصاحبها مجهولان لدى ابن النديم. انظر: **الفهرست**، تحقيق: رضا تجدد، طهران: 1971م، ص 24. عن المحاولات المبكرة والمفقودة للترجمة في التاريخ الإسلامي، انظر:
R. G. Khoury, Quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations islamiques du premier et du deuxième siècle de l'Hégire, in: *Bulletin d'Etudes Orientales*, Institut Français de Damas, t. XXIX, 1977, pp. 269 - 278.

ترجمة لها، لأن ابن حزم قد صرّح بأنه لم يطلع عليها، حيث قال: «ولم يقع إلينا توراة السامرية، لأنهم لا يستحلون الخروج عن فلسطين والأردن أصلاً»[58].

وأمام هذا الغموض الذي يكتنف مصادر الترجمة/ الترجمات المعتمدة لدى ابن حزم، فإن أفضل إجابة يمكن الحصول عليها، هي التي نتعرف إليها من خلال الدراسة التحليلية لنصوص «الفصل»، فتتبيّن لنا خصائص الترجمة والخلفية الفكرية والثقافية للمترجِم، وذلك على غرار ما جرى سابقاً مع أسفار العهد الجديدف.

2 ـ خصائص الترجمة:

المقارنة الأساسية هنا بين الترجمة/ الترجمات المعتمدة من قبل ابن حزم في «الفصل» وبين الترجمة الحديثة (ترجمة دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط) التي تتميز عموماً بدقتها وحرفيتها، وبين النص العبري[59].

وبغض النظر عن الاختلافات الناجمة عن ظاهرة الترادف في اللغة العربية، فهي عديمة القيمة والأثر على النقد، يمكن تصنيف الاختلافات الأخرى كما يلي:

أ ـ المعاني المشتركة في اللفظ في اللغة العبرية:

يوجد العديد من الكلمات العبرية لها غير معنى، مما يسمح بوجود ترجمات مختلفة مقبولة كلها لغوياً، كما يوضح ذلك الجدول الآتي[60]:

---

(58) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 202.

(59) جرى الرجوع إلى تحقيق سنايث Snaith للعهد القديم العبري المشار إليه سابقاً. كما ضُبطت معاني الكلمات من طريق: ي. قوجمان، قاموس عبري ـ عربي. ط2، أورشليم (القدس): مطبعة حن، 1981م.

(60) يرمز الحرف (ص) إلى رقم الصفحة من الجزء الأول من «الفصل». أما ما وُضع بين قوسين في النص العبري فهو محلّ الشاهد في صيغة: الفعل الماضي للغائب المفرد بالنسبة للأفعال، والمفرد النكرة بالنسبة للأسماء، وذلك لتسهيل الرجوع إلى القواميس.

جدول (3)

ص	التخريج	الفصل	الترجمة الحديثة	النص العبري
207	تكوين (3: 22)	الدهر	الأبد	לְעוֹלָם (עוֹלָם)
238	تكوين (38: 26)	لم يضاجعها	لم يعد يعرفها	ולֹא־יָסַף עוֹד לְדַעְתּה (יָדַע)
258	خروج (32: 14)	فحنّ	فندم	וַיִּנָּחֶם (נִחַם)
277	عدد (11: 5)	القرع	البطيخ	הָאֲבַטִּחִים (אֲבַטִּיחַ)

وفي بعض المناسبات يُظهر صاحب الترجمة في «الفصل» معرفته بتعدّد معاني الكلمة العبرية الواحدة: فيقول: «عمّه أو خاله»[61] لترجمة كلمة דּוֹדוֹ التي تفيد المعنيين. ويقول: «التابوت يعني السفينة»[62] لترجمة كلمة הַתֵּבָה[63].

ب ـ أثر الثقافة الإسلامية:

إلا أن هناك اختلافات غير محادية، فهي تدل على تأثر المترجم بالثقافة العربية الإسلامية:

(61) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 261. **لاويين** (20: 20).

(62) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 210. **تكوين** (8: 16). والسفينة هنا هي الفُلك الذي صنعه نوح عليه السلام.

(63) من معاني هذه الكلمة أيضاً: صندوق، علبة، تابوت العهد الذي كان اليهود يحملون فيه مقدساتهم، المقرأ وهو صندوق عال (في الكنيس) يصلي عنده قائد جماعة المصلين.

- فيترجم عبارة «"יֻקָּם"» بـ«يُقاد به»[64] بدل «يُنتقم منه» متأثراً بالمصطلح الفقهي «القَوَد».
- ويستعمل الأسماء الاصطلاحية للقرآن الكريم وأجزائه في وصف كتاب اليهود، فيسمّي التوراة أحياناً بـ«المصحف»[65]، ويطلق على نشيدين علّمهما موسى لبني إسرائيل اسم «سورة»[66].
- وسمّى المترجم مزامير داود بـ«الزبور»[67] التسمية الواردة في القرآن الكريم والشائعة بين المسلمين.

ج ـ أثر الثقافة النصرانية:

على عكس الأثر الإسلامي، فإن الأثر النصراني في الترجمة لا يكاد يُرى. فبعد البحث والتنقيب لم يُعثر إلا على نص واحد تشتم منه رائحة هذا الأثر:

والأصل العبري لهذا النص هو:

"וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת־מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת..."

وترجمته الحرفية كالتالي: «وعندما يجلس على كرسي مملكته يكتب لنفسه **نسخة من هذه التوراة (الشريعة)**. . .»[68].

من محلّ الشاهد صاغت الترجمة السبعينية اليونانية Septanteللسفر، تبعتها في ذلك الفولغاتا اللاتينية Vulgate، «تثنية الاشتراع» أو «تثنية الشريعة» أو اختصاراً «التثنية» Deuteronomium، وأدخلتا الاصطلاح في الترجمة[69]. ومما

---

(64) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج ص208. **تكوين** (4: 15). ولعل المترجم استعار المصطلح الفقهي لأن النص يتحدّث عن أمر الله بالقصاص من قاتل قابيل (قايين) وتحريم قتله بعد أن سفك دم أخيه هابيل، فالمصطلح يناسب مثل هذا الأمر الشرعي.

(65) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص300. **تثنية** (31: 26، 11).

(66) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص253. **خروج** (15: 1 ـ 3). ص 301 ـ 302. **تثنية** (32: 1 ـ 43)، النشيد بالعبرية מִשְׁנֶה .

(67) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، 120، 307 مثلاً. ورد «زابور داود» في القرآن الكريم، النساء (4: 163)، الإسراء (17: 55).

(68) تثنية (17: 18).

(69) انظر: يوسف، صموئيل. **المدخل إلى العهد القديم**، مرجع سابق، ص 173.

سوّغ هذه التسمية، أن كلمة השירה تفيد معاني متعددة: نسخة، ضعف، مضاعف، ثان. هذا بالإضافة إلى احتواء السفر على تكرار لشرائع ذُكرت في الأسفار السابقة. وعلى هذا المنوال دأب النصارى على تسمية كل سفر من أسفار التوراة بما يناسب مضمونه أو بأهم حدث أو موضوع ورد فيه، فيقولون التكوين Genesis، الخروج Exodus اللاويون Leviticus، العدد Numeri.

أما اليهود فيسمون كل سفر بمطلعه. فسفر التثنية يقال له «"**דְּבָרִים**"» لأنه يبدأ بـ«"**אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל**..."»، وترجمته: «هذه هي **الكلمات** التي قالها موسى لكل إسرائيل...»[70]. وعلى هذا المنوال بقية عناوين الأسفار على الترتيب: **בְּרֵאשִׁית، וְאֵלֶּה שְׁמוֹת، וַיִּקְרָא، בְּמִדְבַּר**. وترجمتها: في البدء، وهذه أسماء، ودعا، ببريّة (صحراء).

من خلال ما سبق، يتبين أن تسمية سفر «التثنية» في «الفصل» بـ«التكرار»[71]، وكذلك ترجمة العبارة محل الشاهد أعلاه[72]، يدلان على تأثر المترجم بالثقافة النصرانية.

إلا أنه لا يُفهم من هذا أن ابن حزم قد نقل النص من التوراة السبعينية ثم نسبه إلى التوراة اليهودية العبرية، فالرجل عالمٌ بالاختلاف بين التوراتين، ومدركٌ بأن الترجمة اليونانية يتبنّاها النصارى، فهي ملزمة لهم وحدهم، وأن النص العبري لا يُلزم سوى اليهود[73]، فلا يمكنه ـ والحال هذه ـ أن يوجّه نقداً لليهود من خلال نص سبعيني.

د ـ أثر التفسير:

إن المترجم مفسّرٌ في آنٍ معاً، فهو يصيغ ترجمته حسب فهمه للنص

(70) **تثنية** (1: 1) والترجمة للباحث.

(71) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 299.

(72) المرجع السابق، ج1، ص 300. **تثنية** (17: 18).

(73) انظر مقارنات ابن حزم بين التوراة اليهودية والتوراة السبعينية في: **الفصل**، ج1، ص 299، ج2، ص 21 ـ 25.

متأثراً بثقافة عصره، ومحاولاً تقريب النص لمعاصريه على مستوى الفهم. وإشكالية التفسير هذه واجهت دارسي العهد القديم منذ عصور بعيدة. فهو سفرٌ ضخم، ثري بموضوعاته، فيه التاريخ والأسطورة والتشريع والشعر والقصة والمثل... كما امتد تأليفه زهاء ألف من السنين، أما ضبطه في شكله النهائي فقد تأخّر عن ذلك بكثير.

ومما زاد في صعوبة فهم النص، انقطاع لغته العبرية عن التداول العام بعدما طغت عليها لغات أخرى: كالآرامية واليونانية ثم العربية، حتى أتت الصحوة اليهودية الأندلسية محاولة تجديد للّغة العبرية بإحياء تداولها، وإعادة إدماجها في الحياة الأدبية، بعد أن تحنطت في الاستعمال الديني الصرف، إلا أن هذه الصحوة ما كانت لتعيد للغة العبرية نضارة معانيها الأولى كما عرفت في مجال تداولها الأصلي.

من أوائل من واجهوا إشكالية فهم العهد القديم وتفسيره هم نسّاخه، فكانوا يدرجون أحياناً في النص تعاليقهم، قصد التأكيد أو التوضيح أو التفسير[74]... وهذا النوع من الزيادات لا تهمّ موضوعنا، لأنها صارت مع الأيام جزءاً من النص لا يتفطن لها سوى أهل الخبرة والاختصاص. ويبدو أن النصّ الماسوري قد سدّ الباب على مثل هذه الزيادات اللفظية. أما الإضافات التي تعنينا فهي التي يقوم بها المترجمون، فالمترجم مفسّر كما سبقت الإشارة.

ويمكن إدراج تفسير المترجمين ضمن صنف من أصناف التفسير اليهودي للعهد القديم، يُدعى «البشاط» **הפשט**، وهو تفسير مبسَّط وقصير، يكتفي غالباً بظاهر النص، ولا يتدخل إلا عند اللزوم بزيادة حرف أو كلمة أو جملة[75]. وضمن هذا الصنف كانت ترجمة سعديا الفيومي. وعلى العكس من

---

(74) انظر: قنديل. **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص 18 ـ 23، حيث أورد أمثلة على مثل هذه الزيادات. وجدير بالذكر أن مرحلة النسّاخ أو الكتبة **סופרים** تبدأ مع عزرا الكاتب في القرن الخامس ق م، وتنتهي عند بداية مرحلة الروّاة **תנאים** في القرن الثاني ق م.

(75) المرجع السابق، ص132 ـ 134.

ذلك، صنف آخر يُدعى «الدراشا» הדרשה، يتميّز بتوسّعه وإسهابه، واستعانته بالقصص الوعظي والجدل[76].

ولا يمكن تمييز التفسير البسيط إلا بمقارنة النص المترجم بالأصل العبري، لأجل اكتشاف الزيادات الدقيقة والقليلة المبثوثة في ثنايا الترجمة، وهذا العمل ما كان لابن حزم أن يقوم به، لعدم إطلاعه على النص العبري للعهد القديم، فالتبست عليه تلك الزيادات وظنها من صلب النص، بل أقام عليها أحياناً نقده متوهّماً أنه بذلك يتوجّه بالنقد إلى النص الأصلي نفسه.

أ ـ أحياناً تُستبدل كلمة أو شبه جملة بما يفسّرها:

- فترجمت كلمة «"אֱדוֹם"» بـ«بني عيسو»[77]، بدل «أدوم» التي تعني: اللون الأحمر، ولقباً لعيسو أخي يعقوب، ثم صارت علماً على بنيه وأرضهم ودولتهم.
- وتُرجمت عبارة «"כְּדֶרֶךְ כָּל־הָאָרֶץ"» بـ«كسبيل النساء»[78]، بدل «كسبيل كل الأرض»، وذلك قصد التحديد من دون الخروج عن مقتضيات السياق، فالكلام ـ قبل محلّ الشاهد ـ على لسان إحدى ابنتي لوط: «وليس في الأرض رجلٌ ليدخل علينا».
- وبدل أن تُترجم العبارة «"כָּעֵת חַיָּה"» بمعناها الحرفي الغامض ـ كما هو الحال في الترجمة الحديثة ـ «نحو زمان الحياة» ترجمت في «الفصل» بـ«مثل هذا الوقت من قابل»[79] أي من العام المقبل، وهذا هو المعنى المتداول إلى اليوم لهذه العبارة.

ب ـ وأحياناً تُضاف كلمةٌ واحدة:

---

(76) المرجع السابق، ص135 ـ 138.

(77) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 311. حزقيال (25: 13).

(78) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 223 **وتكوين** (19: 31)، الترجمة للباحث.

(79) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 221. **تكوين** (18: 10، 14). حيث ذُكرت العبارة مرتين في «الفصل»، وفي المرة الثانية وردت محرّفة «في هذا الوقت إذ قال عزّ من قائل»، والصحيح ما ثبت أعلاه.

- نجد في النص العبري أن نوحاً لعن كنعان وتوعّده بالعبودية، في حين أن حام أبا كنعان هو الذي اقترف خطيئة النظر إلى عورة أبيه نوح. فالمذنب - حسب النص - غير الملعون، لذا أضاف المترجم لفظة «أبو» إلى «كنعان» عند لعنه، فأصبح الملعون هو حام[80]، وفقاً لمبدأ المسئولية الفردية. لم يتفطّن ابن حزم لهذه الزيادة، بل جاء نقده مبنياً عليها، وعلى ما جاء في السفر نفسه من أنه كان من نسل حام ملوكٌ عظام كالنمرود[81]، متسائلاً: أين هي العبودية التي توعّد بها نوحٌ بني حام؟[82] وبدون الزيادة المذكورة لا تناقض، لأن النمرود ابنٌ لكوش بن حام وليس ابناً لكنعان.

ج - وفي أحيان أخرى، تكون الزيادة بجملة تطول أو تقصر:

- جاء في النص العبري:

"אַתָּה עֹבֵר הַיּוֹם אֶת־גְּבוּל מוֹאָב אֶת־עָר"

وترجمته: «أنت مار اليوم **بتخم موآب بعار**». أما الترجمة الواردة في «الفصل» فهي: «أنت تخلف اليوم **حوز بني موآب المدينة التي تُدعى عاد**»[83]. وهكذا تحدّدت الأسماء بصورة أوضح، ويبدو أن كتابة «عاد» بدل «عار» راجع للتقارب في الرسم بين الحرفين (د، ر) في العربية والعبرية (ד، ר).

- استشهد ابن حزم بنص من سفر يشوع، ليبرهن أن يشوع لا يمكن أن يكون كاتبه لاحتوائه على ذكر أحداث تاريخية متأخّرة وقعت بعد موت يشوع بأمد طويل. جاء في «الفصل»: «فلما انتهى ذلك إلى دوسراق ملك يبوس - **التي بنى فيها سليمان بن داود بيت المقدس** - . . .»[84]. ولا يوجد ما يقابل العبارة الداكنة في سفر يشوع، إذ جاء فيه:

---

(80) **تكوين** (9: 20 - 27).

(81) **تكوين** (10: 6 - 20).

(82) انظر **الفصل**، ج1، ص 211.

(83) المرجع السابق، ج1، ص 223. **تثنية** (2: 18).

(84) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 306، حيث وردت «يبوس» مصحفة: «بيوس».

«"וַיְהִי כִשְׁמֹעַ אֲדֹנִי־צֶדֶק מֶלֶךְ יְרוּשָׁלַםִ"»، وترجمته: «فلمّا سمع أدوني صادق ملك أورشليم...»[85]. فواضحٌ أن «دو سراق» تحريف لـ«أدوني صادق»، أما «يبوس» فهو اسم «أورشليم» في عهد اليبوسيين[86]، والجملة الاعتراضية زيادة تفسيرية.

د ـ تفسيرات استطاع ابن حزم أن يميّزها من النص:

- منها تفسير بعض النصوص الغامضة، مثلما جاء في قصة قابيل (قايين) وهابيل، فبعدما قتل الأول الثاني، حرّم الله دم قابيل، وتوعّد قاتله بالانتقام منه[87]. بعد ذلك بقليل، وردت عبارة غامضة على لسان لامك أحد أحفاد قابيل: «قتلتُ رجلاً لجرحي وفتىً لشَدْخي»[88]. واختلف المفسرون اليهود في هوية المقتول. ذكر ابن حزم تفسيراً اعتبره محلّ اتفاق بين اليهود، ويبدو أنه استقاه من وسطه الأندلسي، حيث قال: «ولا تناكر بين جميعهم في أن لامك... هو الذي قتل قايين...»[89]. ثمّ نقد هذا التفسير.

- هناك تفسيرات أخرى تنحو نحواً تنزيهياً لله تعالى عن التشبيه، ولأنبيائه عن الخطايا. مثل قولهم بأن الرجل الذي صارعه يعقوب إنما هو ملك من الملائكة وليس «إلوهيم»[90] אֱלֹהִים. وتفسير إسماعيل ابن يوسف بن النغرال لقول إبراهيم بأن سارة أخته، بأن لفظة أخت بالعبرية אחות تفيد القريبة أيضاً [91]. ونلمح في هذه التفسيرات تفاعل

---

(85) **يشوع** (10: 1).

(86) اليبوسيون هم حكّام أورشليم وما جاورها من الكنعانيين عند دخول بني إسرائيل ـ بقيادة يشوع بن نون ـ إلى فلسطين. وكان ملكهم آنذاك أدوني صادق الذي قتله يشوع. **يشوع** (10: 23 ـ 26).

(87) **تكوين** (4: 15).

(88) **تكوين** (4: 23).

(89) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 208.

(90) المرجع السابق، ج1، ص 233. أورد ابن حزم لفظ «إلوهيم» هكذا بالعبرية، ويعني الله.

(91) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 225. **تكوين** (12: 10 ـ 20)، (20: 1 ـ 18). وظاهر القصة ينسب الكذب إلى إبراهيم لكي يخلّص نفسه من بطش فرعون وأبيمالك ملك جرار.

اليهود في الأندلس مع الوسط الإسلامي، لما توحيه من طابع «دفاعي».

- كما نجد صنفاً آخر من التفسير يُعنى بتأويل النبوءات الكتابية التي يغلب عليها الطابع الرمزي، محاولاً البرهنة على تحقّق بعضها، أو الردّ على المتشككين في حدوثها. مثال ذلك تفسير النبوءة بعدم زوال الملك من نسل يهوذا بالتوسيع في مفهوم القيادة ليشمل صلاحيات «رؤوس الجواليت»[92].
- أما بالنسبة للتفسير الصوفي، الذي يُدعى بالعبرية «السود» הַסּוֹד أي السر، ويرى أصحابه أن وراء كل حرف أو كلمة في الكتاب أسراراً روحانية باطنية[93]، فيبدو أنه كان له أنصار بين معاصري ابن حزم من اليهود، إذ كان بعضهم يؤول غزليات «نشيد الإنشاد» بأنها رموز للكيمياء السحرية[94].
- بالإضافة إلى التفسيرات التي ميّزها ابن حزم من النص، والتي جاءت كلّها في معرض نقده للعهد القديم، نجد جملة من النصوص لم ينسبها إلى العهد القديم، وإن كانت ترجع في أصولها إليه، وصفها بأنها «من كلام أحبارهم»[95]، تمثّل صنفاً من التفسير مليء بالتفصيلات الأسطورية والمبالغات في تصوير الأحداث والشخصيات[96].

وهكذا يتبين ـ من خلال هذا العرض الموجز ـ الغنى المنهجي والتنوّع الكبير للتفسير اليهودي الذي واجهه ابن حزم. مما يدلّ، من ناحية، على تطوّر الحياة العلمية والثقافية ليهود الأندلس آنذاك؛ ويدلّ، من ناحية ثانية، على

---

(92) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 245 ـ 246. **تكوين** (49: 10). رؤوس الجواليت مفرده رأس الجالوت، ويقصد به رئيس الجالية اليهودية في الشتات.

(93) قنديل. **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص 138 ـ 139.

(94) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 310.

(95) المرجع السابق، ج1، ص 320.

(96) المرجع السابق، ج1، ص 320 ـ 324.

الجهود المضنية التي بذلها ابن حزم وما اكتنف عمله من صعوبات.

من هذه الصعوبات عدم إطلاع ابن حزم على الأصل العبري، مما حال دون تمييزه لبعض الزيادات العالقة بالنص، وجعل نقده خاصّاً بأصحاب تلك الزيادات فقط. إلا أن هذا لا ينقص من قيمة عمل ابن حزم، لأن نسبة الالتباسات التي وقع فيها ضئيلة مقارنةً بالعدد الكبير من النصوص التي تناولها بالنقد. ولا مبرّر للافتراض أن الزيادات الموجودة في «الفصل» كانت جزءاً من النص الأصلي للعهد القديم ثم حذفت منه، مما يثبت استمرارية التبديل والتحريف حتى في العصور اللاحقة لابن حزم، حسبما ذهب محققا «الفصل»[97]. خصوصاً إذا علمنا بالإجماع اليهودي على النص الماسوري منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، أي قبل تأليف «الفصل».

هـ ـ أثر الاختلاف في ضبط الكلمات:

على الرغم من أن النص الماسوري قد وضع حدّاً لبعض الاختلافات الناجمة عن تباين الرؤى في ضبط الكلمات العبرية من حيث حروفها وحركاتها، إلا أنه ظل هناك هامش للاجتهاد فيما يخصّ بعض الكلمات المشكلة.

ومن أشهر تلك الكلمات שִׁילֹה التي صار يُضرب بها المثل في هذا المجال. وهي تقع في سياق نصٍّ ترجمته «لا يزول قضيبٌ من يهوذا ومشترع من بين رجليه حتى يأتي **شيلوه** وله يكون خضوع شعوب»[98]. اختلفت الآراء في تأويل هذه الكلمة، وهذه هي أهمها مع استدلالاتها الاشتقاقية:

1 ـ ذهب سعديا الفيومي ورشي[99] إلى أن أصل الكلمة שֶׁלּוֹ أي «الذي له». ويمكن استنتاج هذا الرأي أيضاً من خلال الترجمة السبعينية.

---

(97) محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، انظر مثلاً: ص 207 (32)، 209 (39)، 211 (54)، 223 (113)، 225 ـ 226 (120).

(98) **تكوين** (49: 10). وتدعى أيضاً «شيلون».

(99) رشي هو أحد كبار المفسرين اليهود، عاش بفرنسا وتوفى سنة 1105م. انظر عن ترجمته وفكره: قنديل. **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص 262 وما تلاها.

2 ـ ويوجد من قرأها מושלו بمعنى «حاكمه والمسيطر عليه».

3 ـ وثمة من قرأها שָׁלֵו بمعنى: هادئ، ساكن، مرتاح، خلو من الهم، آمن.

4 ـ وهناك من يجعلها שִׁלֹה أي «شلوه» وهي المدينة التي اختارها يشوع بن نون خليفة موسى لتكون مقراً لتابوت العهد وخيمة الاجتماع[100].

أما في الترجمة المعتمدة في «الفصل» فقد فسّرت الكلمة بـ«المبعوث»[101]، ويُستنتج من ذلك أنها قرأت שָׁלִיחַ، من الفعل שלח بمعنى: أرسل، بعث. وجدير بالذكر أن ابن حزم لم يتفطن للبعد المسيحاني للنص، ولم يتأوّله بما يفيد البشارة بمحمد ﷺ[102].

وثمة نص آخر جاء فيه «"וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים"»[103]. ترجم في «الفصل» بـ«ويُولد لهم **حراماً**»[104]، وفي الترجمة الحديثة بـ«وولدن لهم أولاداً، هم الأبطال». وما يهمنا هنا هو: من أين جاءت كلمة «حراماً» في الفصل؟

إن سبب الاختلاف هو ضبط كلمة «"המה"»، حيث أخذت الترجمة الحديثة بالضبط الماسوري הֵמָּה، فيكون معناها الضمير «هم»، باعتبارها تأكيداً للضمير הֵם الوارد قبلها والمتحد معها في المعنى. أما ترجمة «الفصل» فقرأت الكلمة הָמָה ، بمعنى: اشتاق، رغب، اشتهى. والحرام هو وليد الشهوة المنحرفة. كما أن الكلمة مبنىً ومعنىً قريبةٌ من كلمة «هَمَّ» العربية الواردة في سورة يوسف ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: 24].

---

(100) انظر: **يشوع** (18: 1، 8 ـ 10). ظاظا. **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص 98 ـ 99. قنديل. **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص 8 ـ 10. **قاموس الكتاب المقدس**، مادة: شيلوه، ص 535 ـ 536.

(101) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 245.

(102) بالنسبة للبشارة بالنبي محمد ﷺ من خلال هذا النص، انظر: السقّا. **البشارة بنبي الإسلام**، ج1، ص 151 ـ 194.

(103) **تكوين** (6: 4).

(104) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 209.

ونأتي إلى نص آخر جاء فيه «"וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ אֹתָם"»[105]، وترجمته «وامتلأت الأرض منهم»، أما في «الفصل» فترجم بـ«فملكوا الأرض»[106]. في حين أن الفعل מָלֵא لا يفيد أي معنى من معاني الملكية، ولا يفهم منه سوى معاني: امتلأ، ملأ، أكمل، أتمّ، فاض، طفح. لذا فإنه يحتمل أن يكون المترجم قد قرأ الكلمة וַתִּמְלֹךְ من الفعل מָלַךְ الذي يعني: ملك، كان ملكاً، حكم، ساد. أي أنه جرى إبدال حرف א بحرف ך.

كخلاصة لما سبق، يمكن القول إن صاحب الترجمة المعتمدة لدى ابن حزم يهوديٌّ على الأرجح، خبيرٌ بأسرار اللغة العربية، ومتأثّرٌ بالثقافة العربية الإسلامية، نحا في ترجمته نحواً تفسيرياً بسيطاً. وواضحٌ أن ابن حزم لم يكن مدركاً للبعد التفسيري للترجمة. وكون هذا النمط من التفسير اليهودي مقتصد في التدخل في النص، أنقص من الانعكاسات السلبية على النقد، إلا في حالات قليلة عموماً.

---

(105) **خروج** (1: 7).

(106) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 214.

الفصل الثالث

نقد النصوص اليهودية

على غرار الفصل الخاص بنقد ابن حزم للنصوص النصرانية، يمكن تقسيم نقده للنصوص اليهودية إلى قسمين رئيسيين: أولهما يعنى بفحوى النصوص، وثانيهما يعنى بتاريخها. وفي هذين القسمين أُعيد ترتيب قضايا النقد ترتيباً موضوعياً يفكّ ارتباط الأفكار بتسلسل النصوص اليهودية.

أولاً: النقد الداخلي

طبّق ابن حزم نفس المنهج الذي اعتمده في نقد أسفار العهد الجديد، حيث كان يتخذ نصا أساسياً محوراً للنقد، فيقارنه بنصوص أخرى سواء من نفس السفر أم من غيره، محكّماً بداءة الحس والعقل والمرجعية الإسلامية الظاهرية، ومراعياً في الغالب ترتيب الأسفار ونصوصها.

اضطرت ضخامة التراث الديني اليهودي ابن حزم إلى الانتقاء والاختيار، فركّز على العهد القديم، خاصةً الأسفار التوارتية الخمسة[1]، وبصفة أخص أسفار التكوين والخروج والعدد[2]. فاستفرغ ابن حزم جهده في نقد التوراة

---

(1) امتد نقد التوراة في: **الفصل**، ج1، ص202 ـ 285. أما نقد بقية أسفار العهد القديم، فقد ورد في ص 306 ـ 312. وجاء نقد النصوص التلمودية والمدراشية في: ص320 ـ 328.

(2) بالنسبة لنقد **سفر التكوين**، انظر: المرجع السابق، ج1، ص202 ـ 246، **وسفر الخروج**، ص246 ـ 260، **وسفر العدد**، ص261 ـ 282، أما بالنسبة لسفري **اللاويين والتثنية** فكان التركيز عليهما ضئيلاً، ص 261، ص282 ـ 285. والجدير بالذكر أن هذه التقسيمات =

بتوسّعٍ وإسهاب، ومال إلى الاختصار والتقليل من الأمثلة بالنسبة لبقية الأسفار.

قسّم ابن حزم نقده للتوراة فصولاً، عددها «سبعة وخمسون فصلاً، من جملتها فصول يجمع الفصل الواحد منها سبع كذبات أو مناقضات فأقل»[3]. وحدّد كعادته منهجه بدقة قبل الشروع في النقد، إذ صاغه في دستور ذي ثلاثة بنود:

1 ـ «وليعلم كلّ من قرأ كتابنا هذا أننا لم نُخرج من الكتب المذكورة شيئاً يمكن أن يُخرّج على وجهٍ ما ـ وإن دقّ وبعد ـ فالاعتراض بمثل هذا لا معنى له».

2 ـ «وكذلك أيضاً لم نخرج منه كلاماً لا يُفهم معناه ـ وإن كان ذلك موجوداً فيه ـ لأن للقائل أن يقول قد أصاب الله به ما أراد».

3 ـ «وإنّما أخرجنا ما لا حيلة فيه ولا وجه أصلاً، إلا الدعاوى الكاذبة التي لا دليل عليها أصلاً لا محتملاً ولا خفياً» [4].

يُلاحظ أن ابن حزم قد وعد بنقد النصوص الواضحة (البند 3)، واجتناب النصوص المبهمة (البند 2)، أو التي يمكن تأويلها (البند 1). فهل أنجز ما وعد؟ هذا ما سنراه من خلال عرض محاور النقد.

1 ـ الألوهية:

حاكم ابن حزم ظاهر النصوص اليهودية إلى المرجعية الإسلامية، مبيناً الفرق بين الإسلام واليهودية في تصوّر الإله، على الرغم من إدعاء اليهود تمسّكهم بالتوحيد[5]. وفيما يلي تلخيص لخصائص الألوهية في اليهودية من

= تخص النصوص الأساسية التي تشكل محور النقد، أما النصوص الثانوية التي تقارن بالنصوص الأولى، فهي متداخلة في جميع أسفار العهد القديم حسب الموضوع ودرجة تعقيده.

(3) المرجع السابق، ج1، ص285، أما الفصل المطول ذي «السبع كذبات»، فقد ورد في: ص265 ـ 277.

(4) المرجع السابق، ج1، ص201 ـ 202.

(5) سبق لابن حزم أن وصف اليهود بأنهم «موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد»، المرجع السابق، ج1، ص 177.

خلال نصوصها كما قرأها ابن حزم ونقدها، مع العلم أن النقد قد ورد متفرقاً، وجُمع هنا بشكل منهجي موضوعي قصد تسهيل الدراسة.

أ ـ الشرك وتعدد الآلهة:

من النصوص التي يفيد ظاهرها الإشراك بالله ـ عزّ وجلّ ـ نصّ من التوراة، نسب إلى الله الخشية من أن يصير آدم إلهاً من الآلهة إذا ما أكل من شجرة الحياة[6]. كما وجد ابن حزم بغيته في الأسفار الشعرية، ففيها أن إلهاً يمسح إلهاً آخر بالزيت[7]، ويكلّمه[8]، ويقوم في مجتمع الآلهة [9]. بل يوجد من الناس من يشارك الإله في أزليته[10].

ب ـ التجسّد:

التجسّد هو حلول الإله في بعض مخلوقاته، من ذلك:

- تجسد الله في شكل رجل صارع يعقوب وانهزم أمامه[11].
- رؤية بني إسرائيل لله في زمان موسى، حيث كانت تحت رجليه كلبنة من زمرد فيروزي وكسماء صافية، ولكنه لم يمد يده إلى خيار بني إسرائيل الذين نظروا إليه[12].

---

(6) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1. ص 207. **تكوين** (3: 22).

(7) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 307. **مزمور** (45: 6 ـ 7).

(8) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 308. **مزمور** (110: 1)، والعبارة «قال الرب لربي...»، ولفظة «رب» تطلق على البشر وعلى الإله.

(9) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 309. **مزمور** (82: 1)، في الترجمة الحديثة: «الله قائم في مجمع الله في وسط الآلهة يقضي».

(10) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 310. أمثال (8: 22 ـ 30).

(11) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص232 ـ 233. **تكوين** (32: 22 ـ 32). مع بعض الاختلافات بين «الفصل» والنص العبري. ذكر ابن حزم التأويل اليهودي بأن الرجل الذي صارع يعقوب ملاك من الملائكة وليس الله.

(12) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 255. **خروج** (24: 10 ـ 11)، وترجمة «الفصل» مقبولة على الرغم من مخالفتها للترجمة الحديثة. انظر أيضاً: الرد على ابن النغريلة، ضمن الرسائل، ج3، ص 61.

- تمكين الله لموسى من رؤية ظهره دون وجهه[13].
- وصف الله بأنه شيخ أبيض الرأس واللحية[14].
- أما روايات الأحبار، فهي مولعة بالتفاصيل الغرائبية: من قياس لجبهة الله وأنفه، ووزن لتاجه، ووصف لفص خاتمة. بل ورآه بعضهم في إحدى الخرائب يذرف الدمع لقبوله بهدم الهيكل[15].

ج ـ التشبيه:

إن التجسّد مرتبطٌ بالتشبيه، فالأجسام تتشابه وتتباين فيما بينها. والعهد القديم مليء بالتشبيهات لله تعالى بمخلوقاته:

- فمنها ما يشبّهه بالإنسان عموماً[16]، أو ما يصفه ببعض الصفات الإنسانية: فيجوز أن تنطلي عليه حيل البشر[17]. وهو يشبه الرجل القادر[18]. ويوصف بالبداء والتردّد[19]. كما أنه يثور ويغضب كالنائم المنتبه من نومه والجبّار

---

(13) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 260. **خروج** (33: 22 ـ 23). انظر أيضاً: **الرد على ابن النغريلة**، ضمن الرسائل، ج3، ص 61.

(14) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 311. **دانيال** (7: 9)، نسب ابن حزم خطأ النص إلى سفر إشعياء.

(15) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص324 ـ 328. **الرد على ابن النغريلة**، ضمن الرسائل، ج3، ص64 ـ 65.

(16) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص202 ـ 203. **تكوين** (1: 26)، والنص في «الفصل»: «قال الله تعالى: أصنع [أ] بناء آدم كصورتنا كشبهنا».

(17) انظر **الفصل**، ج1، ص227 ـ 228. **تكوين** (27: 1 ـ 40)، ويروي النص قصة تنكّر يعقوب في زيّ أخيه الأكبر عيسو لكي ينال بركة إسحاق. ومحلّ النقد هو إجراء الله حكمه وإعطاؤه نعمته من طريق الغش والخديعة.

(18) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص253 ـ 254. **خروج** (15: 3)، والترجمة الحرفية للنص العبري هي «رجل حرب». انظر أيضاً: الرد على ابن النغريلة، ضمان الرسائل ج3، ص 61.

(19) البداء يتعارض مع علم الله المحيط بكل شيء فهو يصوّر الله كإنسان يغيّر رأيه وموقفه حسب مستجدات الأحداث. انظر: **الفصل**، ج1، ص258 ـ 259. **خروج** (32: 10 ـ 14)، وفي النص تذكير موسى لله بوعده لإبراهيم وإسحاق ويعقوب بتكثير نسلهم وتمليكهم الأرض المقدسة، وذلك عندما أراد الله إهلاك بني إسرائيل بسبب عبادتهم العجل الذهبي. =

المخمور[20]. ويرى ابن حزم أن جلّ هذه الأوصاف لا يمثل الإنسان في أحسن أطواره.

- كما شُبّه تعالى بالحيوان، فوُصف بأنه كوحيد القرن[21].
- وشُبّه أيضاً بالجمادات كالنار[22].

ويُلاحظ أن ابن حزم أهمل في نقده وجه الشبه، الذي يجعل للتشبيه معنى، ويمكن أن يُقام عليه الفهم المجازي للنص، حيث ركّز على طرفي التشبيه: المشبَّه والمشبَّه به، اللذين يصدم اقترانهما «الظاهري» المسلم المؤمن بالمفارقة التامة بين الخالق والمخلوق.

ويرى ابن حزم ـ من خلال نقده للنصوص اليهودية ـ أن بذور العقائد النصرانية في التجسّد والتثليث موجودة في اليهودية: ففي العهد القديم نصوص تذكر أن لله زوجة[23] وأبناء[24]، وأنه تجسّد في ثلاثة نفر لإبراهيم[25].

= انظر أيضاً: **الرد على ابن النغريلة**، ضمن الرسائل، ج3، ص63 ـ 64. ومثال آخر في: ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص259 ـ 260. حيث قال الله تعالى: إنه لم ينزل مع بني إسرائيل عند دخولهم فلسطين. **خروج** (33: 1 ـ 5)، ثم نزل معهم. **خروج** (33: 14، 17)، (34: 10).

(20) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 308. **مزمور** (78: 65).

(21) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 308. **مزمور** (29: 6). واسم وحيد القرن ـ عند ابن حزم ـ هو الحريش. أما في النص العبري فنجد רְאֵם . وترجمة Rhinoceros في الفولغاتا Vulgate وفي الترجمة الحديثة «البقر الوحشي». انظر أيضاً: الرد على ابن النغريلة، ضمن الرسائل، ج3، ص 66.

(22) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص253 ـ 254، **تثنية** (4: 24). وأيضاً ص 255. **خروج** (24: 17). وأيضاً: **الرد على ابن النغريلة**، ضمن الرسائل، ج3، ص 66.

(23) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 307 ـ 308. **مزمور** (45: 9 ـ 11).

(24) انظر العديد من النصوص: **الفصل**، ج1، ص 209. **تكوين** (6: 1 ـ 2، 4). وابن حزم مدرك للتأويل اليهودي للنص بأن أولاد الله هم الملائكة هنا. وأيضاً: **الفصل**، ج1، ص246 ـ 247. **خروج** (4: 22 ـ 23)، وفي النص أن بني إسرائيل هم بكر ولد الله. وأيضاً: **الفصل**، ج1، ص 307. **مزمور** (2: 7)، ص 309. **مزمور** (89: 6، 26 ـ 27). البنوة في هذه النصوص تشمل داود وبني إسرائيل. وأيضاً: **الفصل**، ج1 ص 311، إشعياء (66: 9).

(25) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص219 ـ 221. **تكوين** (18: 1 ـ 8). نقد ابن =

2 ـ النبوة:

حاكم ابن حزم النصوص اليهودية وفق مفهومه الإسلامي للنبوة، فأدان بشدّة ما نسبه اليهود إلى الأنبياء من انحرافات في العقيدة والسلوك. ويمكن تصنيف هذه الانحرافات كما يلي:

أ ـ انحراف العقيدة:

يتمثل ذلك في:

- تشكّك إبراهيم في صدق وعد الله له بتمليكه ونسله الأرض المقدسة[26]. وسجوده للنفر الثلاثة عند بلوطات ممرا، وقوله إنه عبدهم[27].
- صناعة هارون للعجل الذهبي وعبادته له وتزيينه ذلك لقومه[28].
- تشكّك موسى عليه السلام في قدرة الله تعالى على إطعام بني إسرائيل اللحم[29].
- بناء سليمان لبيوت الأوثان، وتقريبه لها القرابين على الكُدي[30].

ب ـ عدم تنفيذ الأوامر الإلهية:

يتمثل ذلك في عدم ختان موسى لمن وُلد في البرية من بني إسرائيل[31]،

= حزم التأويلات المختلفة للنص، ومن بينها أن أولئك النفر الثلاثة كانوا من الملائكة. وربط هذا النص بالعقائد النصرانية قائلا: «وقد رأيت في بعض كتب النصارى الاحتجاج بهذه القضية في إثبات التثليث»، **الفصل**، مرجع سابق، ج 1، ص 220.

(26) المرجع السابق، ج1، ص218 ـ 219. وورد على لسان إبراهيم «يا رب بماذا أعرف أني أرث هذا البلد؟» قارن: **تكوين** (15: 7 ـ 8).

(27) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص219 ـ 221. **تكوين** (18: 1 ـ 8).

(28) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص256 ـ 258. **خروج** (32: *1 ـ 6، 19 ـ 25*)، انظر أيضاً: ص 284. **الرد على ابن النغريلة**، ضمن الرسائل، ج3، ص61 ـ 62.

(29) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص277 ـ 279. **عدد** (11: 21 ـ 22). مع العلم أن الله قد أطعم بني إسرائيل قبل ذلك طيور السماني (السلوى). **خروج** (16: 1 ـ 13).

(30) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص239 ـ 240. ملوك أول (11: 1 ـ 8). وأيضاً: ص 284.

(31) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص306 ـ 307. يشوع (5: 2 ـ 9). لم يختن موسى إلا الذين خرجوا من مصر، أما الذين وُلدوا بالبرية فختنهم يشوع.

على الرغم من صرامة الأمر الإلهي في شأن الختان[32].

ج ـ الكذب:

- ككذب إبراهيم عند قوله إن سارة أخته أمام فرعون وأبيمالك[33].
- وكذب يعقوب وخداعه لأبيه عندما ادعى أنه عيسو[34].

د ـ الدياثة وعدم العصمة في العرض:

حسب التوراة مُسّ يعقوب في عرضه في مناسبتين[35]:

- مرة عندما انتُهك عرض دينة ابنته على يد شكيم بن حمور[36].
- ومرة أخرى عندما ضاجع ابنه رؤوبين بلهة سرية أبيه وأم أخويه[37]. واكتفى يعقوب ـ عند اقتراب وفاته ـ بمجرّد توجيه اللوم لرؤوبين على فعلته الشنيعة تلك[38].
- ومن الدياثة أيضاً زواج يوشع (يشوع) بن نون خليفة موسى عليه السلام من رحب (راحاب) الزانية الأريحوية [39].
- ولم يسلم عرض داود عليه السلام من الأذى بفسق ابنه أمنون بسراري أبيه علانية[40].

---

(32) جاء في **تكوين** (17: 14): «الذي لا يُختن في لحم غُرلته فتُقطع تلك النفس من شعبها».

(33) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 225. **تكوين** (12: 10 ـ 20)، (20: 1 ـ 18). أما في ص 239، فقد كان محلّ النقد هو الأخذ بظاهر النص في أن إبراهيم كان متزوجاً أخته، وهذا الفهم ليس شائعاً بين اليهود.

(34) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص227 ـ 228. **تكوين** (27: 1 ـ 40).

(35) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 234.

(36) **تكوين** (34: 1 ـ 2).

(37) **تكوين** (35: 21 ـ 22). وأخواه هما: دان ونفتالى.

(38) **تكوين** (49: 4).

(39) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 239. يشوع (6: 25). حسب النص العبري لم يتزوجها، بل «استحياها» أي أبقاها حية، ولم يقتلها مع أهل مدينتها، لتعاونها معه في فتح أريحا. فقد يكون ما هو مثبت في الفصل ترجمة تفسيرية.

(40) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 239. لم أجد هذا، بل وجدت أن أمنون قد =

هـ ـ الزنا:

- كزنا لوط عليه السلام بابنتيه، بعدما سقتاه الخمر إلى حد الثمالة، وإليه نسب بنوهما[41].
- كما يرجع نسب موسى وهارون وداود وسليمان عليهم السلام إلى أكثر من زنا: فيعقوب زنى بليئة، عندما دخل عليها بدل راحيل أختها التي عقد عليها[42]. وزنى يهوذا بن يعقوب بثامار أرملة ابنه[43]. كما أن يوخابذ (يوكابد) أم موسى وهارون هي عمة أبيهما عمران (عمرام)[44].
- هذا إضافة إلى زنا داود بزوجة رجل من جنده، فأنجب منها طفلاً مات صغيراً ثم تزوجها وأنجب منها سليمان[45].
- وعهر سليمان وزواجه من نساء لا يحللن له[46].

و ـ اقتراف الظلم والسكوت عليه:

- كاكتفاء يعقوب بمجرد الإنكار على ابنيه لاوي وشمعون لقتلهما ظلماً حمور وابنه شكيم وأهل مدينتهما[47].

= اغتصب ثامار أخته لأبيه وشقيقة أبشالوم، الذي ثأر لثامار وقتل أمنون، صموئيل ثاني (13).

(41) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص223 ـ 225. **تكوين** (19: 30 ـ 38). وبنو لوط من ابنتيه ـ حسب العهد القديم ـ هم المؤابيون والعمّونيون.

(42) انظر **الفصل**، ص230 ـ 231. **تكوين** (29: 18 ـ 28). وأيضاً: ص 239. والذي استبدل راحيل بليئة هو لابان أبوهما وخال يعقوب.

(43) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص236 ـ 239. نسب داود، أخبار أول (2: 3 ـ 15). زنا يهوذا بثامار. **تكوين** (38).

(44) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 239. **عدد** (26: 59). اعتبر ابن حزم زواج العمة محرماً آنذاك.

(45) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 239. صموئيل ثاني (11)، (12: 1 ـ 25). اسم المرأة بتشبع، وكان زوجها أوريّا الحثي قائداً لدى داود، الذي أرسله في مقدمة جيش محارب للتخلّص منه، وكذلك كان حسب النص.

(46) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص 239. ملوك أول (11: 1 ـ 8). تزوج سليمان ـ حسب النص ـ نساءً وثنيات.

(47) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 234. **تكوين** (49: 5 ـ 7). عقوبتهما حسب النص هي تفريق نسليهما في إسرائيل.

- ورجم يوشع (يشوع) لعخار (ويقال له أيضاً عخان) بن كرمي مع بنيه وبناته بذنب أبيهم[48].

أما بالنسبة للأسماء التي استقلت بذكرها المصادر اليهودية، وغير معروفة في المصادر الإسلامية[49]:

- فهذا شاول قتل النفوس ظلماً[50].
- وهذا بلعام بن ناعورا (بعور) ـ الذي كانت تتنزّل عليه الملائكة بالوحي[51] ـ أعان على الكفر[52]، وقتل موسى عليه السلام وجيشه[53].
- أما منسّى بن حزقيا الملك، فكان يعبد الأوثان ويقتل الأنبياء[54].
- كما نسب اليهود المعجزات إلى شمشون الداني المعروف بفسقه[55].

وانعكس هذا الانحراف في تصور النبوة ـ حسب ابن حزم ـ على مفهوم المعجزة، التي هي في الحقيقة علامة على صدق النبي، فصارت ـ في

---

(48) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 306. يشوع (7).

(49) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 284.

(50) شاول هو أول ملوك بني إسرائيل، ولم يوصف بالنبوة، ولا أدري ما المقصود بقتله النفوس ظلماً.

(51) **عدد** (22: 22 ـ 35). ناعورا تصحيف لبعور.

(52) **عدد** (31: 14 ـ 20). تتمثل إعانة بلعام على الكفر في إشارته على بنات موآب بالاختلاط برجال بني إسرائيل وإمالة قلوبهم نحو الوثنية، فأصابهم لذلك وباءٌ خطير. انظر أيضاً: **عدد** (25).

(53) **عدد** (31: 8).

(54) لم يوصف أنه نبي، وعن عبادته للأوثان انظر: ملوك ثاني (21: 1 ـ 18)، أخبار ثاني (39: 1 ـ 10)، وجاء في ملوك ثاني (21: 16) «وسفك أيضاً منسّى دماً بريئًا كثيراً جداً حتى ملأ أورشليم من الجانب إلى الجانب». ولم يصرّح النص إن كان من بين القتلى أنبياء أم لا، مع العلم أن الأنبياء قد سبق لهم أن نهوا منسّى عن أفعاله الشريرة (21: 10 ـ 15). فهل نحن هنا بصدد ترجمة تفسيرية للنص في «**الفصل**»؟.

(55) شمشون قاضٍ من قضاة بني إسرائيل، ولقد نُذر لله في بطن أمه، ووهبه الله قوة بدنية خارقة، وجعل سرّها في شعر رأسه. وكان شمشون يعاشر البغايا وأشهرهن دليلة التي كانت سبباً في القضاء عليه. انظر عنه: قضاة من (13: 1) إلى (16: 31).

النصوص اليهودية ـ تنسب إلى سحرة فرعون[56]، وإلى مدّعي النبوة[57].

أمام هذا التضارب في التصوّرات والمفاهيم، بيّن ابن حزم أن القرآن الكريم هو الحكم في مسألة النبوة، بمنأًى عن تطابق الرؤى أو تباينها؛ فموسى مثلاً يؤمن به المسلمون نبيّاً ورسول كريم، لأنه مذكور في القرآن الكريم لا لسبق ذكره في التوراة المحرّفة[58].

3 ـ الأخطاء الحسابية:

استخرج ابن حزم أخطاء حسابية في العهد القديم، سواء في تقدير أعمار الأفراد أو الأجيال أو الحقب التاريخية، وفق قواعد علم الحساب ومجريات العادة، مما يتناقض ونسبة الكتاب إلى الله تعالى. وبذل ابن حزم جهداً كبيراً في استخراج الأرقام والإحصاءات من نصوص متفرقة، وجمعها، واستنتاج بعضها، والمقارنة فيما بينها. وكان في نقده ظاهرياً صارماً لا ترضيه إلا الأرقام الصحيحة، ولا يعرف معنى للحسابات التقريبية. كما أبرز قدرته ـ نسّابة ومؤرخاً ـ على نقد الأنساب والتواريخ.

أ ـ مدة استعباد بني إسرائيل في مصر:

انطلق ابن حزم من نص أساسي، جاء فيه أن الله قال لإبراهيم بأن نسله سيُستعبدون ويُعذّبون طيلة أربعمائة سنة، وأن الجيل الرابع سيعود إلى الشام[59]. وبمقارنة هذا النص بالعديد من النصوص الأخرى، خرج ابن حزم بتناقضين:

---

(56) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص247 ـ 249. نسبت التوراة إلى السحرة القدرة على الإتيان المعجزات نفسها التي قام بها هارون. **خروج** (7: 10 ـ 12، 19 ـ 22)، (8: 6 ـ 7)، ولم يعجز السحرة إلا عن تحويل الغبار إلى بعوض، فاعترفوا بأن ذلك من صنع الله (8: 17 ـ 19).

(57) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص282 ـ 284. **تثنية** (13: 1 ـ 3). يتحدث هذا النص عن إمكان تحقق نبوءات أدعياء النبوة من الداعين إلى الشرك، ويتناقض هذا مع نص آخر (18: 20 ـ 22)، جاء فيه أن نبوءات الأدعياء لا تتحقّق.

(58) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص304 ـ 305.

(59) المرجع السابق، ج1، ص 213. **تكوين** (15: 13 ـ 16).

- لم يرجع الجيل الرابع إلى الشام، بل الجيل السادس هو الذي عاد.
- استعباد بني إسرائيل في مصر لم يدم 400 سنة ـ كما هو مذكور في النص ـ بل 123 سنة على أقصى تقدير[60].

ولكي يبين ابن حزم الناقض الأول، قسّم أجيال بني إسرائيل كما يلي:

الجيل الأول: إسحاق وأخوته.

الجيل الثاني: يعقوب وعيصا (عيسو) وبنو أعمامها.

الجيل الثالث: أولاد يعقوب وعيصا (عيسو). كانوا مبرورين ولم يمسسهم الاضطهاد[61].

الجيل الرابع: وهو جيل قاهات (قهات) والد عمران (عمرام). وهم الذين بدأت معهم العبودية[62].

الجيل الخامس: جيل عمران (عمرام) والد موسى.

الجيل السادس: جيل موسى. وهم الذين خرجوا من مصر ورجعوا إلى الشام، خلافاً لما ورد في النص[63].

ثم يردّ ابن حزم على التأويل القائل بأن حساب الجيل الرابع يبدأ من الجيل المعذَّب، فيبين أن النص يقول «الجيل الرابع من الأبناء»[64]، أي أبناء

---

(60) انظر النقد بفرعيه في: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص213 ـ 217. انظر أيضاً: ص252 ـ 253، حيث نجد نفس النقد تقريبا، مع إضافة المقارنة بنص آخر، ورد فيه أن بني إسرائيل بقوا في مصر مدة 430 سنة. **خروج** (12: 40 ـ 42).

(61) هذا ما يفيده ظاهر **خروج** (1: 6 ـ 7).

(62) هذا ما يفيده ظاهر **خروج** (1: 6 ـ 14).

(63) يبدو أن ابن حزم قد اعتبر شبه جزيرة سيناء جزءًا من الشام، في حين أن فترة التيه قد استغرقت جيلاً كاملاً قبل دخول الأرض المقدسة. يمكن تلخيص الأجيال الستة التي ذكرها ابن حزم ـ حسب نسب موسى ـ كما يلي: إسحاق، يعقوب، لاوي، قاهات، عمران، موسى.

(64) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 213. **تكوين** (15: 16). عبارة «من الأبناء» غير موجودة في الأصل العبري، فيحتمل أن يكون النص في «الفصل» ترجمة تفسيرية.

إبراهيم، فالخطاب موجَّهٌ إليه. كما أن التعذيب لم ينل من الجيل الثالث، بل بدأ من الجيل الرابع. مما يعني أن الأجيال المعذّبة ثلاثة وليست أربعة.

وإذا تجاوزنا النزعة الجدلية لابن حزم، يمكن اعتبار الأجيال الأربعة المذكورة، هي الأجيال المولودة بمصر، بدايةً من جيل قهات الذي وُلد جلّه بمصر، ثم أجيال عمرام فموسى فابنيه، فجيل ابني موسى هو الجيل الرابع الذي دخل فلسطين مع يشوع بن نون. ولا يعلم كيف أسقط ابن حزم من حسابه هذا الجيل الأخير؟

أما بالنسبة إلى التناقض الثاني، فقد توصل إليه ابن حزم عبر المراحل التالية:

حساب المدة الافتراضية القصوى لبقاء بني إسرائيل في مصر:

بافتراض أن قاهات دخل مصر وعمره أقل من شهر[65]، ووُلد له عمران سنة وفاته. ووُلد موسى لعمران سنة وفاته أيضاً، فيكون لدينا:

133 + 137 + 80 = 350 سنة

بحيث:

133 سنة: عمر قاهات[66].

137 سنة: عمر عمران[67].

80 سنة: عمر موسى عند الخروج[68].

حساب مدة البقاء في مصر وفقاً للنصوص:

الرقم 350 سنة ـ رغم كونه افتراضياً ومبالغاً فيه ـ لا يصل إلى الـ 400 سنة

---

(65) ولد قاهات بالشام، دخل مصر مع أبيه وجدّه. **تكوين** (46: 11).

(66) **خروج** (6: 18).

(67) المرجع السابق، (6: 20).

(68) المرجع السابق، (7: 7).

المنصوص عليها. فما بالك إذا ما روعي في الحساب أعمار الأشخاص حسب النصوص:

(60 ـ 3) + 80 + 80 = 217 سنة

بحيث:

60 سنة: عمر قاهات عند ولادة عمران[69].

3 سنوات: عمر قاهات عند دخوله مصر[70].

80 سنة الأولى: عمر عمران عند ولادة موسى[71].

80 سنة الثانية: عمر موسى عند الخروج[72].

حساب مدة العبودية:

الغرض النهائي من هذه الحسابات هو معرفة مقدار مدة العبودية التي قضاها بنو إسرائيل في مصر، لمقارنته بالـ400 سنة المنصوص عليها. الرقم 217 سنة لا يفي بالغرض، لأنه يمثل المدة الإجمالية للبقاء في مصر، فلابد من إنقاص المدة الفاصلة بين الدخول إلى حين وفاة آخر فرد من الجيل الثالث الذي عاش حرّاً، فالعبودية لم تبدأ إلا مع الجيل الرابع[73]. هكذا نجد:

217 ـ (71 + 23) = 123 سنة[74]

بحيث:

71 سنة: هي المدة الفاصلة بين الدخول ووفاة يوسف.

---

(69) نُسب النص إلى «كتب اليهود»: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 215. لم أجده في العهد القديم.

(70) لم تحدّد سنّه في **تكوين** (46: 11).

(71) انظر: الهامش (69) أعلاه.

(72) **خروج** (7: 7).

(73) ظاهرية ابن حزم تبدو جلياً في اعتقاده أن سلامة الجيل الثالث تعني بالضرورة وفاة آخر فرد منه قبل بداية عهد العبودية.

(74) حسب ابن حزم هذه العملية على مرحلتين: 217 ـ 71 = 146، ثم 146 ـ 23 = 123. انظر: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 215.

23 سنة: المدة الفاصلة بين وفاة يوسف ووفاة أخيه لاوي. واختار ابن حزم لاوي، لأنه لم يجد ذكر عمر أحد من إخوته ممن عاشوا بعد يوسف.

وفيما يلي طريقة حساب مدة 71 سنة:

71 = 39 ـ 110 = (2 + 7 + 30) ـ 110

بحيث:

110 سنوات: العمر الإجمالي ليوسف[75].

30 سنة: عمر يوسف عند خروجه من السجن ودخوله على فرعون[76].

7 سنوات: هي سنوات الخصب التي صدّقت تأويل يوسف لرؤيا فرعون[77].

سنتان: دخل يعقوب مع بنيه إلى مصر سنتين بعد بدء سنوات الجوع[78].

فيكون لدينا 39 سنة هي عمر يوسف عند مقدم أبيه وإخوته إليه.

وهذه طريقة حساب مدة 23 سنة:

23 سنة = (4 + 110) ـ 137

بحيث:

137 سنة: عمر لاوي[79].

110 سنوات: عمر يوسف[80].

4 سنوات: المدة التي يكبر بها لاوي يوسف[81].

---

(75) **تكوين** (50: 26).

(76) المرجع السابق، (41: 46).

(77) المرجع السابق، (41: 25 ـ 32).

(78) المرجع السابق، (45: 6).

(79) **خروج** (6: 16).

(80) **تكوين** (50: 26).

(81) حساب تقديري استنتجه ابن حزم من خلال تسلسل ولادات أبناء يعقوب في: **تكوين** (29: 34 ـ 35)، (30: 1 ـ 24).

النتيجة النهائية هي أن الحد الأقصى لمدة العبودية الذي يُقدّر بـ123 سنة، يقلّ بكثير عن الـ400 سنة المذكورة في النص الأساسي.

ب ـ إحصاءات بني إسرائيل:

ورد هذا النقد في فصلين مستقلين تدويناً متّحدين موضوعاً، وهو يتناول جملةً من إحصاءات بني إسرائيل، التي جرت في حقب تاريخية مختلفة، وتباينت فيما بينها من حيث شموليتها. وأهمها إحصاءان للرجال القادرين على القتال وتبلغ أعمارهم العشرين عاماً فصاعداً، جرى الأول عند الخروج من مصر، والثاني عند دخول فلسطين، وهما على التوالي:

603,550 رجلا[82]

601,730 رجلا[83]

من خلال هذين العددين استنتج ابن حزم العدد الإجمالي لبني إسرائيل، حيث افترض أن عدد الذكور الذين تقلّ أعمارهم عن العشرين عاماً قريب من عدد الذين يكبرونهم والمذكورين أعلاه، وأن عدد الإناث مقارب لعدد الذكور جميعا. فيكون العدد الإجمالي زائداً على ألفي ألف (مليوني) نسمة[84]. وهذا العدد الضخم مثير للمشاكل على غير مستوى كما سيتضح لاحقاً.

ثم استخرج ابن حزم ـ من خلال سفر يشوع ـ حصّة كل سبط من أسباط بني إسرائيل من المدن الفلسطينية، وقدّر عددها الإجمالي بنحو 400 مدينة[85]، وهكذا استنتج ابن حزم أن الأعداد الضخمة لبني إسرائيل ومدنهم لا تتناسب أبدا ومساحة البلاد التي سكنوها.

بعد ذلك عاد ابن حزم إلى هذه الإحصاءات بمزيد من التفصيل، لينقد

---

(82) ابن حزم، **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 261. **عدد** (1: 45 ـ 46)، ما عدا اللاويين.

(83) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 261. **عدد** (26: 51)، ما عدا اللاويين.

(84) انظر طريقة استنتاج هذا العدد في: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 271.

(85) المرجع السابق، ج1، ص 264. يشوع الإصحاحات (13، 15، 18، 19). وحسب **قاموس الكتاب المقدس**، مادة مدينة محصنة، ص 849، أخذ العبرانيون 600 مدينة.

فيها سبعة أخطاء. وتمثل هذه الانتقادات أطول فصول نقد العهد القديم[86]:

1 ـ استحالة أن يتكاثر من يعقوب وبنيه الاثني عشر وحفدته الواحد والخمسين[87] في مدة 217 سنة[88]، هذا العدد الضخم من الناس، الذي يُقدّر بأزيد من مليوني نسمة، وخصوصاً أن أحد النصوص يحدّد عدد الأجيال بأربعة[89].

وأشد الإحصاءات مخالفة للمعقول حسب ابن حزم، عدد بني دان الذي بلغ عند الخروج 62,700 رجل بلغت أعمارهم العشرين عاماً فصاعداً[90]. مما يعني أن العدد الإجمالي لبني دان نحو 160,000 إنسان[91]. هذا مع العلم أن لدان ولداً واحداً يُدعى حوشيم[92]. فكيف يمكن أن يتكاثر منه كل هذا العدد في مدة 217 سنة؟

وحدّد ابن حزم موانع حدوث مثل هذا التكاثر الخارق للعادة في عاملين أساسيين:

---

(86) أشار ابن حزم إلى طول هذا الفصل في: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص285. ويمتد بنصوصه ونقده: ص265 ـ 277. ويمكن مقارنة بعض ما جاء في هذه الصفحات بـ: «الأصول والفروع»، ص208 ـ 212. والرد على ابن النغريلة، ضمن الرسائل، ج3، ص64. وخشية التطويل، لم تُذكر كل الإحصاءات التي راجعها ابن حزم، بل اكتفي بأهمها وأعقدها. لمزيد من الإطلاع، انظر: **الفصل**، ج1، ص209 ـ 212، 235 ـ 236، 240 ـ 243، 281 ـ 282. ومن هذا القبيل مقارنة ابن حزم بين التوراة اليهودية والتوراة السبعينية، ونقده لاختلافاتهما حول أعمار الأجيال من شيث بن آدم إلى تارح أبي إبراهيم: **الفصل**، ج2، ص21 ـ 25. **تكوين** (5: 3 ـ 32)، (11: 10 ـ 32). وأيضاً: **الفصل**، ج1، ص299.

(87) استنتج ابن حزم هذه الأعداد من **تكوين** (46: 8 ـ 25). **عدد** (26: 5 ـ 57).

(88) وهي مدة بقاء بني إسرائيل بمصر حسب ابن حزم.

(89) **تكوين** (15: 13 ـ 16).

(90) جاء في: **الفصل**، ج1، ص269، أن عدد بني دان 72,700 رجل، في حين أن عددهم في: ص 268، مطابق لما جاء في: **عدد** (1: 38 ـ 39)، وهو 62,700 رجل.

(91) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص270. إذا ما طبقنا نفس طريقة ابن حزم في حساب عدد بني إسرائيل عند الخروج، يُفترض أن يكون الرقم أعلاه 250,800 (62,700 × 4)، أي حوالي 260,000، ويرجّح أن يكون الخطأ من الناسخ.

(92) **تكوين** (46: 23). **عدد** (26: 42). ويدعى أيضاً شوحام.

- العامل الاقتصادي: الذي لا يسمح بالكثرة النادرة للعيال إلا لأصحاب اليسار المفرط، الذين باستطاعتهم اتخاذ العديد من الزوجات والإماء، ولديهم ما يكفي من المال والخدم للعناية بأطفالهم الكثيرين. وهذا ما لا يقدر عليه من كان يعيش تحت نير العبودية والسخرة. والدليل على ذلك أن التاريخ اليهودي لم يسجّل كثرة نادرة في الولادات إلا لدى قلة من مدبّري (قضاة) بني إسرائيل في فلسطين بعد تحرّرهم وخروجهم من مصر[93].
- العامل الطبيعي أو الصحي: ويتمثل في إسقاط الحوامل، وإبطاء حمل المرأة بين بطن وبطن، وكثرة الموت في الأطفال، ووجود الإناث في الولادات[94].

2 - الخطأ الثاني هو أن أرض قوس/ قوص (جاسان) لا تكفي لاستيعاب قرابة ألفي ألف نسمة هم ومواشيهم التي هي معاشهم، بل مصر كلها لا تكفيهم[95].

3 - كما تذكر النصوص أنهم كانوا كلهم مسخَّرين في صناعة الطوب، وعلّق ابن حزم على ذلك بقوله: «وتالله إنّ ستمِائة ألف طوّاب لكثيرٌ جداً، لاسيّما في قوص وحدها»[96].

4 - ويتمثّل الخطأ الرابع في أن شجرة نسب بني لاوي بن يعقوب محدّدة بدقة في التوراة، ولا يمكن أن ينتج عنها عند الخروج 22,000 ذكر عمره شهر

---

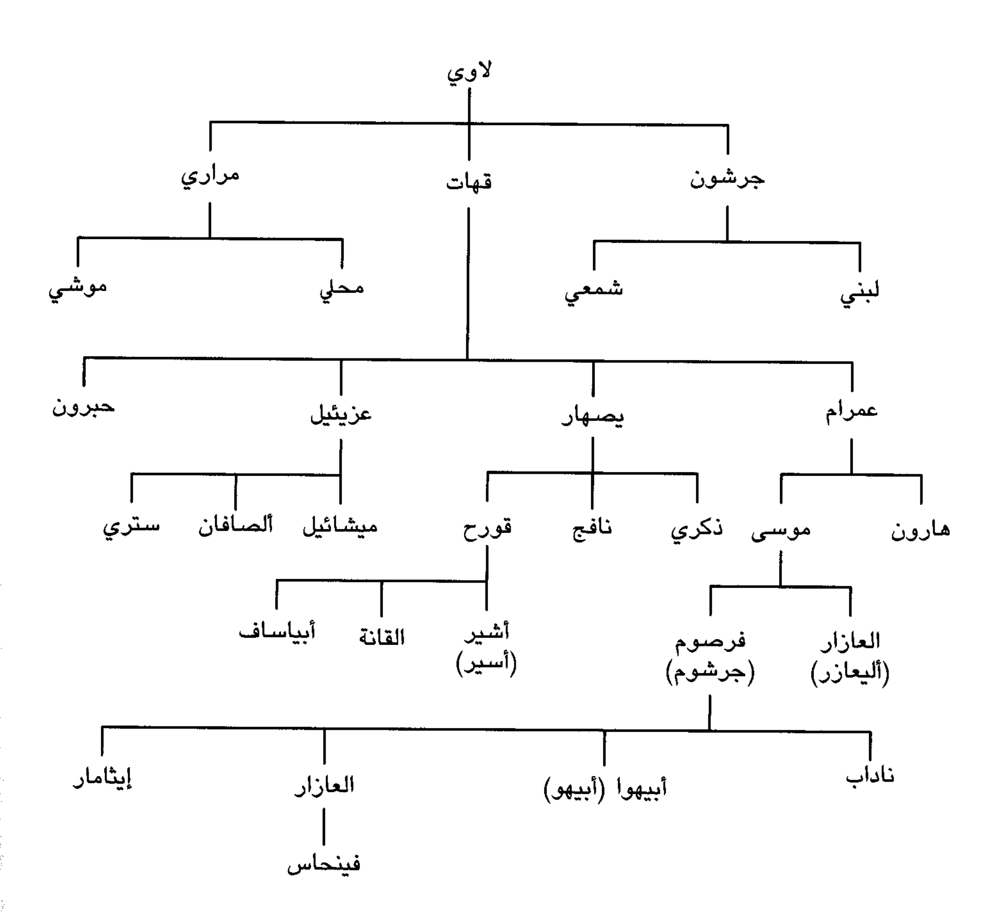
(93) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص272 ـ 274. أما الأرقام القياسية التي بلغها القضاة في الولادات، فقد ذكر منها ابن حزم أربعة، تمّ تخريج ثلاثة منها: قضاة (8: 30)، (12: 8 ـ 9، 13 ـ 14)، كما استأنس ابن حزم بالتاريخ الإسلامي.

(94) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص272.

(95) المرجع السابق، ج1، ص274. عن مواشي بني إسرائيل، انظر: **تكوين** (45: 10)، (46: 33 ـ 34)، (47: 6).

(96) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 274. **خروج** (5: 6 ـ 19). ويؤكد ابن حزم كونهم كانوا مجتمعين في أرض قوس من خلال: **خروج** (12: 21 ـ 33).

فصاعداً[97]، و8,580 رجلاً عمره ما بين ثلاثين وخمسين عاماً[98]. وفيما يلي هذه الشجرة التي أدرك ابن حزم ـ بخبرة النسّابة ـ عدم تناسبها مع الأعداد المعطاة[99]:



(97) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص275، وأيضاً: ص .267 **عدد** (3: 39).

(98) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص275، وأيضاً: ص266 ـ 267. وهذا العدد هو مجموع بني جرشون وبني قهات وبني مراري: 2630+ 2750+ .3200 **عدد** (4: 38 ـ 40، 34 ـ 36، 42 ـ 44).

(99) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص274 ـ 275، وقبله ص265 ـ 266. **خروج** (6: 16 ـ 25)، (18: 3 ـ 4). الشجرة من رسم الباحث.

5 ـ أما الخطأ الخامس، فهو ما جاء في سفر يشوع من أن لبني هارون ثلاث عشرة مدينة، هي حصتهم في أرض فلسطين[100]. في حين أن ألعازار بن هارون مازال حياً عند تقسيم الأرض[101]، ولم تمض على وفاة هارون سوى سنة وأشهر[102].

6 ـ يرفض ابن حزم الحسابات التقريبية، فعدد بني لاوي من الذكور ممن عمره شهر فصاعداً، ليس 22,000 ذكر كما هو مذكور، بل هو كالتالي:

بنو جرشون + بنو قهات + بنو مراري =

6500 + 8600 + 6200 = 21300 ذكر[103].

7 ـ أما الخطأ السابع والأخير، فلا يعود بصلة مباشرة إلى الإحصاءات السابقة بل يرجع إلى نسب داود. فهو داو بن أبشباي (يسّى) بن عونيذ (عوبيد) بن بوعز بن شلومون (سلمون) بن نحشون بن عميناداب بن أرام (رام) بن حصرون[104]. وباتفاق اليهود، تولّى داود الملك سنة 666 بعد الخروج من مصر، وكان عمره 33 سنة[105]، مما يعني أنه وُلد سنة 573 (هكذا) بعد الخروج[106].

---

(100) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص275. يشوع (21: 4)، حسب النصوص وزع بنو هارون على مدن الأسباط الآخرين لا لتعميرها بل للإرشاد الديني ورئاسة الكهنوت.

(101) يشوع (14: 1)، (24: 33).

(102) مات هارون في الشهر الخامس من السنة الأربعين من الخروج، أي قبل دخول فلسطين بقليل. **عدد** (33: 38).

(103) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص275 ـ 276، وقبله ص266. **عدد** (3: 22، 28، 34). حسب **عدد** (3: 22)، فإن عدد الجرشونيين 7,500، وبالتالي يكون مجموع اللاويين 22,300.

(104) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص276. راعوث (4: 18 ـ 22). بعض الأسماء مصحفة أو محرفة في «الفصل».

(105) جاء في ملوك أول (6:1) أن سليمان بن داود قد بنى الهيكل سنة 480 بعد الخروج كما في صموئيل ثاني (5:4) أن داود تولى الملك وعمره 30سنة.

(106) غريب لأن: 666 ـ 33 = 633، وليس 573. مما يرجح أن الرقم 666 كان في الأصل 606 ثم حرّف من قبل النسّاخ. وعلى كل حال فإن النص مضطرب في غير موضع. انظر: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص277.

وبما أن نحشون لم يدخل الأرض المقدسة، بل الذي دخلها هو ابنه شلومون (سلمون)[107]، فإنه ينبغي تقسيم مدة 573 سنة على أربع ولادات فقط: شلومون (سلمون)، بوعز، عونيذ (عوبيد)، أبشباي (يسّى). فيكون عمر كل واحد عند ولادة ابنه 140 ونيف من السنين. وهذا يتناقض مع نص ورد فيه أنه لم يعش بعد موسى أحد من بني إسرائيل 130 سنة سوى يهو باراع (يهوياداع) الكوهن الهاروني[108].

النتيجة النهائية التي خرج بها ابن حزم من خلال كل هذا النقد المتشعّب، هي استحالة صدور مثل هذه الأخطاء - وبالتالي الكتاب الذي يحتويها - عن الله تعالى، فـ«حاش لله أن يكذب في حساب بدقيقة فكيف بأعوام، والله خالق الحساب ومعلّمه عباده»[109].

4 - النبوءات والبشارات:

تناول هذا المحور نصوصاً يكثر حولها الجدل، فالنبوءات حمّالةُ أوجه، بسبب أسلوبها الرمزي ومعانيها الرجراجة. فاليهود يرون فيها حلمهم المسيحاني الذي لم يتحقّق بعد، والنصارى يرون فيها البشارة بالمسيح و الإعداد لمقدمه. أما المسلمون فيرون في بعضها البشارة بالنبي محمد ﷺ، ولكنهم رفضوا بعضها الآخر بحكم توجههم النقدي في التعامل مع النصوص الكتابية. أبرز هذا النقد شخصية ابن حزم المؤرّخ، يعرض النبوءات الكتابية على محكّ التاريخ، ولكنه - في الوقت نفسه - وضع المنهج الظاهري على المحك أمام نصوص رمزية قابلة لكثرة التأويلات بطبيعتها.

(107) أخذًا بالحسبان **عدد** (1: 7)، (32: 11 - 12)، حيث أن نحشون هو مقدّم بني يهوذا عند الخروج، ولم يدخل الأرض المقدسة من الخارجين من مصر - وأعمارهم عشرون عاماً فصاعداً - إلا اثنان فقط لم يكن من بينهما نحشون.

(108) لم أجد نصاً يحدّد سقف الأعمار بعد موسى، أما عن عمر يهوياداع ففي: أخبار ثاني (24: 15).

(109) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص216.

أ ـ النبوءات الكاذبة:

أرض إسرائيل من النيل إلى الفرات:

تتمثل هذه النبوءة في وعد الله إبراهيم بتمليكه ونسله ما بين النيل والفرات[110]. وحسب سياق النص[111]، فإن بني إسحاق هم المقصودون بهذا الوعد. ويرى ابن حزم أن هذا لم يتحقّق، لأن بني إسرائيل لم يملكوا ـ على امتداد تاريخهم ـ إلا جزءاً قليلاً جداً من المنطقة المذكورة. ولو سلّمنا جدلاً أن المقصودين بهذا الوعد هم بنو إسماعيل، فإن ملك العرب قد شمل أكثر مما بين النيل والفرات. ولم يشر ابن حزم إلى إمكانية تأويل النص، باعتباره يخبر عن أمر سيتحقق على يد المسيح المنتظر.

سيادة بني إسرائيل على الأدوميين:

اعتبر ابن حزم أن التاريخ كذّب النص الذي نسب إلى الله القول لرفقة زوجة إسحاق، بأن الكبير من ابنيها التوأمين سيخدم الصغير منهما، وعند الولادة نزل عيسو قبل يعقوب[112]. ففي حياة هذين الأخوين نفسيهما، ذكر أحد النصوص أن يعقوب وبنيه ـ ما عدا بنيامين الذي لم يولد بعد آنذاك ـ قد سجدوا لعيسو سبع مرات، وأن يعقوب خاطب أخاه بعبودية وتذلّل، وقدّم إليه الهدايا الوفيرة، وفرح بقبول عيسو بها[113].

أما بالنسبة إلى تاريخ العلاقات بين بني إسرائيل والأدوميين كشعبين، فيرى ابن حزم «أن بني إسرائيل لم يملكوا قط أيام دولتهم بني عيسو»[114]، بل

---

(110) المرجع السابق، ج1، ص217 ـ 218. **تكوين** (15: 18).

(111) **تكوين** (15: 13 ـ 16).

(112) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص226 ـ 227. **تكوين** (25: 23 ـ 26). انظر أصداء هذه النبوءة في عوبديا (10 ـ 16)، وملاخي (1: 2 ـ 5). **ورسالة بولس إلى أهل رومية** (9: 10 ـ 13). وقارن أيضاً نقد ابن حزم لحزقيال (25: 13 ـ 14). **الفصل**، ج1، ص311.

(113) **تكوين** (32: 13 ـ 21)، (33: 8 ـ 11).

(114) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص227.

العكس هو الصحيح[115]. ولا يُعلم من أين أتى ابن حزم بهذا الحكم القاطع بعدم تغلّب بني إسرائيل على الأدوميين على مدى تاريخهم، فالنصوص تشهد على النقيض من ذلك، حيث:

- غزا داود أدوم وأقام عليها حراساً، وصار جميع الأدوميين عبيداً له[116]، وهرب هدد - أحد الأمراء الأدوميين - لاجئاً إلى مصر، وتذكر النصوص أن يوآب قائد جيش داود أباد كل ذكر في أدوم، ودامت إقامة بني إسرائيل في تلك البلاد ستة أشهر[117].
- قتل أمصيا - أحد ملوك يهوذا - في موقعة واحدة، عشرة آلاف من الأدوميين مطوّحاً بهم من فوق قمةٍ صخرية على شفا وادي الملح، واستولى على عاصمتهم سالع[118].
- وإذا كانت العبرة بالنتائج، فقد تغلّب المكابيون نهائياً على الأدوميين في القرن الثاني ق م، إذ تمكّن يهوذا المكابي من استرجاع حبرون (الخليل) وغيرها من المدن من يد الأدوميين. ثمّ استطاع يوحنا هركانوس أن يرغمهم على الاختتان والدخول ضمن الجماعة اليهودية[119].

أفلا يعني هذا - انطلاقاً من هذه النصوص - تحقّق النبوءة من وجهة نظر يهودية؟ يبدو أنّ ظاهرية ابن حزم لا ترى وجهاً لتحقّق النبوءة إلا بالسيطرة المطلقة لبني إسرائيل على الأدوميين، على امتداد تاريخهم، بلا توقف ولا استثناء.

---

(115) عن تفوّق الأدوميين على بني إسرائيل انظر: **عدد** (20: 14 - 21)، أخبار ثاني (20: 1 - 30)، (21: 8 - 10)، (28: 17)، ملوك ثاني (8: 20 - 22). كما تحالف أحيانا الأدوميون مع بني إسرائيل، انظر ملوك ثاني (3: 4 - 27).

(116) **أخبار أول** (18: 11 - 13).

(117) **ملوك أول** (11: 14 - 22).

(118) **ملوك ثاني** (14: 7). **أخبار ثاني** (25: 11 - 12).

(119) انظر: **مكابيون أول** (5: 1 - 3، 63 - 66). **مكابيون ثاني** (10: 14 - 23)، (12: 32 - 37). **قاموس الكتاب المقدس**، مرجع سابق، مادة: الأدوميون، ص40. الهواري. **الختان**، مرجع سابق، ص61.

مباركة يعقوب لأفرايم

حسب أحد النصوص، علّل يعقوب ـ عند مباركته لابني يوسف ـ وضع يده اليمنى على رأس أفرايم الأصغر سنّاً من منسّى بكر أبيه، بأن أفرايم سيكون نسله أكثر عدداً من نسل منسّى[120]. ويرى ابن حزم أن النصوص تكذّب نبوءة يعقوب:

- إذ كان لبني منسّى 52,700 مقاتل، ولبني أفرايم 32,500 مقاتل، وذلك عند تقسيم يشوع الأرض بين بني إسرائيل[121].
- وكان من ملوك (قضاة) بني إسرائيل أربعة من نسل أفرايم ومثلهم من نسل منسّى[122].
- وقتل مفتاح بن علفاذ (يفتاح بن جلعاد) ـ وهو من بني منسّى ـ 000.42 قتيل من بني أفرايم[123].
- وبعد سليمان، كان من بني أفرايم ملكان فقط، ومن بني منسّى خمسة ملوك أقوياء[124].

واعتبر ابن حزم أن كون يوشع ودبورة وميخا المورشي من بني أفرايم، لا

---

(120) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص243. **تكوين** (48: 14، 17 ـ 19).

(121) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص243 ـ 244. حيث نسب ابن حزم خطأً هذه المعلومات إلى سفر يشوع، في حين وردت في **عدد** (1: 32 ـ 35)، مع اختلاف في الأعداد: من بني أفرايم 40,500 مقاتل، ومن بني منسّى 32,200 مقاتل. وجرى الإحصاء عند الخروج من مصر، وهو يدعم «النبوءة» ولا ينقضها.

(122) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص244. هذان العددان فيهما نظر، لأن سفر القضاة لم يذكر أنساب كل القضاة، ويمكن أن يكون ابن حزم استقى معلوماته من مصادر أخرى.

(123) **قضاة** (12: 1 ـ 7).

(124) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص244. والملوك المذكورون هم: يربعام وابنه ناداب من سبط أفرايم، ملوك أول من (11: 26) إلى (15: 32). أما من نسبهم ابن حزم إلى منسّى فهم: زكريا ابن يربعام (الثاني) بن يهوآش بن يهوآحاز بن ياهو، ملوك ثاني من (9: 1) إلى (15: 12). والأسماء الواردة هي حسب الضبط المتداول، أما في «الفصل» فقد ورد جلّها مصحّفاً أو محرَّفاً، مع أخطاء في المفاضلة بين النسخ المخطوطة في التحقيق، حيث ثُبّت الصحيح في الهامش ووُضع الخطأ في المتن. وجدير بالذكر أن نسب ياهو ينتهي إلى نمشي، ملوك ثاني (9: 2).

يعني تحقّق النبوءة، لأنها تنصّ على المفاضلة في العدد لا في الشرف(125).

بقاء القيادة في نسل يهوذا:

تنبأ يعقوب ـ عند اقتراب وفاته ـ بعدم زوال القيادة من نسل يهوذا حتى يأتي المبعوث(126). في حين انقطع الملك من نسل يهوذا العديد من المرات ولمدد طويلة:

- انقطع الملك بعد أحزيا (اخزيا) بن بورام (يورام) لمدة ستة أعوام(127).
- وانقطع بعد السبي البابلي لمدة 72 سنة إلى حين ولاية زربائيل (زربابل)(128).
- بعد زربائيل انقعطت الولاية جملةً من نسل يهوذا(129).
- ونبّه ابن حزم إلى أن هردوس (هيرودس) وبنيه ليسوا من بني يهوذا بل من الروم (هكذا)(130).

---

(125) يشوع بن نون هو من قاد بني إسرائيل في دخولهم فلسطين، وينسب إلى أفرايم حسب أخبار أول (7: 20 ـ 27). أما دبورة فهي نبية عاشت في عصر القضاة، ويذكر أنها كانت تقيم في جبل أفرايم، قضاة (4: 5). أما ميخا المورشي أو المورشتي نسبة إلى قرية مورشة / مورشت من أرض يهوذا، ميخا (1: 1، 14)، وهو صاحب السفر الذي يحمل اسمه، فيبدو أن ابن حزم خلط بينه وبين ميخا من جبل أفرايم، قضاة (17، 18).

(126) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص245. تكوين (49: 10).

(127) أخزيا بن يورام هو سادس ملوك يهوذا، قُتل على يد ياهو ملك إسرائيل، فقامت عثليا أم خزيا بقتل جميع بنيه ـ باستثناء يوآش الذي هرب طفلاً ـ لكي تنفرد بالملك. إلا أنه بعد ست سنوات خُلعت عثليا ونُصّب الكاهن الأعظم يوآش محلّها. فاعتبر ابن حزم أن مدة حكم عثليا فراغاً في الملك، لأن حكمها غير شرعي، على الرغم من أنها من نسل يهوذا. انظر: ملوك ثاني (11: 1 ـ 12). **أخبار ثاني** (22: 10 ـ 12).

(128) المدة بين خراب الهيكل الأول على يد نبوخذنصر البابلي وبناء الهيكل الثاني على يد زربابل هي 72سنة (587 ق م ـ 515 ق م). وزربابل من نسل يهوذا. **متى** (1: 3 ـ 12). **لوقا** (3: 27 ـ 33).

(129) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 246. تولّى الهارونيون الحكم بعد زربابل بدءًا من عزرا ونحميا (انظر سفريهما)، كما كان المكابيون من نسل هارون.

(130) آل هيرودس هم حكّام فلسطين تحت السيطرة الرومانية، وامتد حكمهم إلى عهد المسيح، وهم ينسبون إلى الأدوميين الذين أدخلهم المكابيون عنوة في اليهودية.

ثم ردّ ابن حزم على ابن النغريلة، الذي يرى أن رؤوس الجواليت يمثّلون امتداداً لسلطة بني يهوذا، بأن هؤلاء لا يملكون سلطة فعلية[131]. فظاهرية ابن حزم لم تفهم من النص إلا ضرورة استمرار الملك السياسي بلا انقطاع في نسل يهوذا، ورفضت بقية أنواع السيادة، وفي هذا تشدّد زائد في فهم نص رمزي.

لم يستنتج ابن حزم من عبارة «المبعوث الذي هو رجاء الأمم»[132] ما يفيد البشارة بنبي الإسلام ﷺ، وربما يرجع ذلك إلى «التناقض» الذي قيّم من خلاله النص، فنزع عنه كل قيمة أو فائدة.

ب ـ البشارات بمحمد ﷺ:

يُعدُّ ابن حزم مقتصداً في مجال البحث عن البشارات بنبي الإسلام ﷺ في العهد القديم، إذ لم يكثر من إيراد النصوص[133]. ويتفق هذا مع منهجه الظاهري الذي ينشد الوضوح وينفر من النصوص الرمزية الغامضة.

والظاهرية الحزمية لا ترفض المجاز، ولكنها تقبله إذا دلّت عليه قرينة ثابتة[134]. والقرينة ـ بالنسبة لهذا الصنف من النبوءات ـ هي المرجعية الإسلامية التي أكّدت وجود مثل هذه البشارات في التوراة[135]، كما أنها تمثّل طرفاً في المقارنة بالنصوص اليهودية، لأجل بيان انطباق الأوصاف والنعوت على الإسلام ونبيه. فالمرجعية الإسلامية هي القرينة الثابتة التي تحوّل المعنى من ظاهر اللفظ إلى مستتر المجاز، والقرينة هنا من خارج النص لا من داخله. ويأتي ثباتها من كونها وحياً من الله تعالى.

---

(131) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص245 ـ 246.

(132) المرجع السابق، ج1، ص 245، تكوين (49: 10)، وفي الترجمة الحديثة «شيلون وله خضوع شعوب». وعندما أعاد ابن حزم النص قال «المبعوث الذي هو رجاؤهم»، فيبدو أن البعد الأممي لرسالة «المبعوث» قد فاته.

(133) المرجع السابق، ج1، ص181 ـ 182، 194 ـ 195، 309 ـ 310. لم يخصّص ابن حزم فصلاً لهذا الموضوع إلا في: الأصول والفروع: ص187 ـ 190، انظر أيضاً: ص204.

(134) يسمّي ابن حزم القرينة الثابتة بالدليل. انظر: **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، مج1، ج4، ص28 ـ 37.

(135) انظر: البقرة (2: 146)، الأنعام (6: 20)، الأعراف (7: 157)، الفتح (48: 29).

والمرجعية الإسلامية ملزِمة لليهود من حيث الشهادة على بقاء جزء من كتابهم لم تمسّه يد التبديل والتحريف، فعليهم الإيمان بهذا الجزء - وإن قلَّ - كإيمانهم بالكلّ. وإن كانت يد التحريف قد غفلت عن بعض النصوص الرمزية التي تكتفي بالتلميح دون التصريح، فإنها أصابت بالحذف النصوص الصريحة التي لا لبس فيها، والتي أشار إليها القرآن الكريم. وهذا - في نظر ابن حزم - دليلٌ كاف على التحريف وعلى وجوب الكفر بالتوراة التي بين أيدي اليهود(136).

وعلى الرغم من حذر ابن حزم وحرصه على الانسجام مع ذاته، فإن ظاهريته قد مرّت بامتحان عسير، فموقفه يبدو متناقضاً بين التشدّد في رفض النبوءات التي يمكن أن تؤوّل لصالح اليهودية أو النصرانية، وبين التساهل في قبول النبوءات التي تأوّلها لصالح البشارة بنبي الإسلام. وتوضّح الأمثلة بعض هذه الصعوبات:

بركة إسماعيل:

اعتبر ابن حزم المقصود بالبركات التي نالها إسماعيل هو محمد ﷺ وأهل ملته من العرب خاصة باعتبارهم من نسل إسماعيل، فإليهم انتقلت النبوة من بني إسرائيل. من بين هذه النصوص وعد ملاك الله لهاجر بأن يكون ابنها «يده فوق يد الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخضوع»(137). وهكذا صارت أيدي العرب بفضل بعثة محمد ﷺ «فوق أيدي الجميع، وأيدي الجميع إليهم مبسوطة بالخضوع»(138). فهل يسمح الأصل بمثل هذه الترجمة وهذا التعليق؟

جاء في الأصل العبري: «"יָדוֹ בַכֹּל וְיַד כֹּל בּוֹ"» وترجمته الحرفية: «يده بالكل ويد الكل به»، وفي الترجمة الحديثة «يده على كل واحد ويد كل واحد عليه». وأمام هذا الاختلاف يفقد النقد قيمته، فما لإسماعيل يعادل ما عليه فلا فضل له ولا امتياز.

---

(136) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص183.

(137) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص187، قارن: **تكوين** (16: 12).

(138) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص187.

جبال فاران:

استشهد ابن حزم بالنص التالي: «جاء الله من سيناء، وأشرق من ساعير، واستعلن من جبال فاران»[139]. فاعتبر أن سيناء هي مبعث موسى عليه السلام، وساعير مبعث المسيح عليه السلام، أما فاران فهي جبال مكة حيث بُعث محمد ﷺ.

ودليل ابن حزم على أن فاران هي مكة، هو أن التوراة ذكرت أن «إبراهيم عليه السلام أسكن إسماعيل فاران[140]، ولا خلاف بين أحد في أنه إنما أسكنه مكة»[141]. فهل هناك إجماع حقّاً على أن فاران التي أسكن فيها إبراهيم ابنه هي مكة؟

باستقراء نصوص العهد القديم يمكن تحديد موقع فاران كما يلي، فهي «برية واقعة إلى جنوب يهوذا... وشرق برية بئر سبع وشور... بين جبل سيناء (والأصح بين حضيروت الواقعة على مسيرة أيام من سيناء) وكنعان... وكانت فيها قادش... وبطمة فاران أو إيلة (إيلات اليوم) على البحر الأحمر...»[142]. ومن الدلائل على قرب فاران من فلسطين، مرور موسى بها مع بني إسرائيل أثناء فترة التيه[143]، كما مرّ بها داود إثر وفاة النبي صموئيل[144].

وفي الحقيقة، إن مطابقة فاران بمكة مردّه إلى المرجعية العربية الإسلامية التي تعتبر مكة هي المكان الذي ترك فيها إبراهيم ابنه إسماعيل، وهذا أمر غير مسلّم به عند الجميع، بما في ذلك نصوص التوراة ذاتها[145].

(139) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص194. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص188، 204. قارن **تثنية** (33: 2).

(140) انظر: **تكوين** (21: 20 ـ 21).

(141) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص194.

(142) **قاموس الكتاب المقدس**، مادة: فاران، ص667.

(143) انظر: **عدد** (10: 11 ـ 12).

(144) انظر: **صموئيل أول** (25: 1).

(145) لمزيد من الاطلاع على الآراء المختلفة حول فاران في المصادر الإسلامية واليهودية، انظر: السقا. **البشارة بنبي الإسلام**، ج1، ص259 ـ 294.

بشارات الزبور:

استخلص ابن حزم ثلاث بشارات دفعة واحدة من مزمور واحد[146]. وفيما يلي مقارنتها بالترجمة الحديثة المطابقة للأصل العبري:

الفصل	الترجمة الحديثة
1 ـ أن العرب وبني سبأ يؤدون إليه المال ويتبعونه. . .	أمامه تجثو أهل البرية. . . ملوك شبا وسبأ يقدمون هديّة... (72: 9 ـ 10
2 ـ وأن الدم يكون له عنده ثمن.	يشفق على المسكين والبائس، ويخلّص أنفس الفقراء. من الظلم والخطف يفدي أنفسهم ويكرم دمهم في عينيه (72: 13 ـ 14).
3 ـ ويظهر من المدينة.	تكون حفنة برّ في الأرض في رؤوس الجبال. تتمايل مثل لبنان ثمرتها ويزهرون من المدينة مثل عشب الأرض. (72: 16).

لا مجال هنا للمقارنة الحرفية بين النصوص، لأنها وردت في «الفصل» ملخَّصة ومقتصرة على محلّ الشاهد، كما أن وجود «أن» المصدرية في أول الكلام دليل على أنه بالمعنى. وإنما القصد إعادة النص إلى سياقه الأصلي لمعرفة أوجه الاستدلال الممكنة منه، وتقييم ما ذهب إليه ابن حزم في التأويل:

- لم ير ابن حزم حاجة إلى التعليق على النص الأول، فهو ناطق بذاته، مبشّراً بخضوع العرب لمحمد ﷺ. في حين أن ترجمة كلمة (צִיִּים) بالعرب فيها تصرّف[147]، ويمكن عدّها ترجمة تفسيرية.
- أما النص الثاني، فعلق عليه بأنه يشير إلى «الدية التي ليست إلا في ديننا»[148]. وهذا الفهم لا يقصده النص بالضرورة إذ يمكن أن نفهم منه

(146) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص309 ـ 310.

(147) ترجمت هذه الكلمة في الترجمة الحديثة بـ«أهل البرية»، ويمكن تترجم بـ«الصحراويون».

(148) المرجع السابق، ج1، ص309. لا وجود للدية في الشريعة اليهودية، انظر خروج (21: 12 ـ 36)، عدد (35: 9 ـ 28)، إلا أن الدية كانت معروفة في بعض القوانين البابلية والحثية القديمة، انظر: مجموعة من المؤلفين. **شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم**، ترجمة: أسامة سراس. ط1، دمشق: دار العربي، 1988م، ص36 ـ 46.

مجرد التنويه بقيمة الإنسان وبالمساواة بين البشر والعدالة.

- أما لفظة «المدينة» الواردة في النص الثالث، فلا تعني بالضرورة «المدينة المنورة»، أي يثرب، كما فهم ابن حزم.

وعموماً يمكن توجيه هذه النصوص الثلاثة توجيهاً مسيحانياً، سواء أكان ذلك وفق المعتقد اليهودي أم المعتقد النصراني، أو اعتبارها تمجيداً لداود وسليمان[149].

5 ـ الجغرافية:

لم يكتف ابن حزم بنقد النصوص من الزاوية التاريخية، بل نظر إليها أيضاً من الزاوية الجغرافية، وأحياناً تتداخل الزاويتان في بعض النقاط، كما مرّ بنا عند الكلام عن «فاران».

لقد كانت جغرافية العهد القديم ـ ولا تزال ـ مثارة للجدل، خصوصاً عندما تختلط خيوط الأسطورة بالمعالم الأرضية لرسم خريطة «نشكونية»[150]، مثل خريطة جنة عدن التي سكنها آدم وحواء والدا البشرية. وهذا هو النص الوحيد من هذا القبيل الذي نقده ابن حزم بشكل مباشر، وإن كانت الجغرافية قد أثرت بطريق غير مباشرة في نقده لنصوص أخرى.

وما يؤثّر في قيمة نقد ابن حزم لوصف أنهار الجنة في التوراة، اعتماده ترجمةً تفسيرية للنص، مما جعل النقد يذهب مذهباً خاصاً به. وفيما يلي مقابلة بين ترجمة «الفصل» والترجمة الحديثة المطابقة للأصل العبري في حرفيته[151].

---

(149) الاحتمال الأخير يرجّحه مطلع المزمور (72 : 1) «اللهم اعط أحكامك للملك وبرّك لابن الملك»، فهو دعاء لداود وابنه سليمان، وهكذا تكون «أورشليم» هي «المدينة» المشار إليها.

(150) مصطلح مركّب من كلمتين «نشأة» و«كون» Cosmogony ويُقصد به الأساطير المتعلّقة بأصل الكون وتكوين العالم في الديانات القديمة خاصة.

(151) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص203. **تكوين** (2 : 10 ـ 14).

الفصل	الترجمة الحديثة
ونهر يخرج من عدن فيسقي الجنان، ومن ثمّ يفترق فيصير أربعة أرؤس اسم أحدها **النيل**، وهو محيط بجميع بلاد **زويلة** الذي به الذهب، وذهب ذلك البلد جيد، وبها اللؤلؤ وحجارة البلور. واسم الثاني **جيحان** وهو محيط بجميع بلاد **الحبشة**. واسم الثالث **الدجلة**، وهو السائر شرق **الموصل**. واسم الرابع الفرات.	وكان نهر يخرج من عدن ليسقي الجنة، ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس، اسم الواحد **فيشون**، وهو المحيط بجميع أرض **الحويلة** حيث الذهب، وذهب تلك الأرض جيد، هناك المقل وحجر الجزع. واسم النهر الثاني **جيحون**، وهو المحيط بجميع أرض **كوش**. واسم النهر الثالث **حدّاقل**، وهو الجاري شرقي **أشور**. والنهر الرابع الفرات.

الغرض من هذه المقابلة هو معرفة أثر الاختلافات في تحديد أسماء الأماكن والأنهار على النقد. وقبل الخوض في ذلك، فيما يلي تلخيص للنقد في ثلاث نقاط[152]:

أ ـ اعتبر ابن حزم القول بأن مخارج الأنهار الأربعة (النيل وجيحان[153] والدجلة والفرات) ترجع إلى نهر واحد محض افتراء، لأن مخارج هذه الأنهار معروفة ومحدّدة جغرافياً.

ب ـ وكذلك القول بأن جيحان محيطٌ ببلاد الحبشة، لأنه لا يوجد بأرض السودان والحبشة والنوبة سوى نهر واحد هو النيل.

ج ـ كما أن اللؤلؤ مصدره بحر فارس (الخليج العربي) وبحر الهند والصين، وليس بلاد زويلة[154].

---

(152) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص203 ـ 205.

(153) عرفه ابن حزم كما يلي: «فأما جيحان فيخرج من بلاد الروم، ويمرُّ ما بين المصيصة وربضها المسمّى كفربيّا حتى يصبّ في البحر الشامي (الأبيض المتوسط) على أربعة أميال من المصيصة». **الفصل**، ج1، ص204. ولفظ ياقوت الحموي مقارب لهذا التعريف، مما يوحي باستقائهما من مصدر واحد، انظر: **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر، دار بيروت، د.ت. ج2، ص196.

(154) لم يحدّد ابن حزم موقع بلاد زويلة. ويطلق هذا الاسم على عدة مواقع أقربها إلى نهر النيل محلة وباب بالقاهرة. أما زويلة السودان فبعيدة نسبياً، وهي مدينة غير مسورة في وسط الصحراء بين السودان وإفريقية. ويُستبعد أن يقصد ابن حزم بزويلة المهدية عاصمة العبيديين. انظر: ياقوت، معجم البلدان، ج3، ص160. وجاء في: رسالة في جمل =

وتُسجَّل على النقد الملاحظات الآتية:

أ - إن النص الأصلي يتكلّم عن فيشون (أو پيشون) פִּישׁוֹן[155] بأرض الحويلة הַחֲוִילָה[156]، لا عن النيل ببلاد زويلة.

ب - كما أنه يتكلّم عن جيحون גִּיחוֹן[157] لا عن جيحان الذي ذُكر في «الفصل».

ج - ورد في النص الأصلي المقل הַבְּדֹלַח[158] لا اللؤلؤ.

وثمة ملاحظات أخرى لا تؤثر سلباً في النقد، تتمثل في تعريب بعض الأسماء بما هو متداول في عصر ابن حزم:

أ - كترجمة لفظة كوش כּוּשׁ بالحبشة[159]، وهي الترجمة الشائعة إلى اليوم. إلا أن بعض مفسّري الكتاب المقدس حاولوا الربط بين كوش، في هذا النص، وأرض عيلام (إيران) وبلاد الرافدين. وقصدهم هو تقريب الشقة

= فتوح الإسلام، ضمن: رسائل ابن حزم، ج2، ص128، أن عمرو بن العاص لما فتح مصر سنة 19هـ «انتهى مفتتحًا إلى برقة وزويلة فصالحهما وبلغ أطرابلس». وزويلة المذكورة هنا هي زويلة السودان على الأرجح. ولقد ترجمت حويلة بزويلة أيضاً في: **الفصل**، ج1، ص211. **تكوين** (10: 7). ويلاحظ أن الفارق بين «حويلة» و«زويلة» - من حيث الكتابة - هو الحرف الأول فقط.

(155) توجد آراء وفرضيات كثيرة حول هذا النهر.

(156) اختلفت الأنظار في تحديد موقع الحويلة بين شبه الجزيرة العربية وشرقي إفريقيا.

(157) اختلفت وجهات النظر أيضاً في تحديد موقع هذا النهر. أما نهر جيحون المعروف لدى الجغرافيين المسلمين فهو نهر كبير يجيء من ناحية السند والهند وكابل، ويصب في بحيرة خوارزم. انظر: ياقوت. **معجم البلدان**، ج2، ص196 - 197.

(158) عُرّف في قاموس الكتاب المقدس (مادة: مقل، ص910) بأنه «صمغ ذو رائحة طيبة وهو عربي وهندي وإفريقي... على هيئة دموع مستديرة أو بيضوية الشكل... وظنّ بعضهم أن المراد بالكلمة العبرانية الأصلية هو الدر». وجاء في: قوجمان، قاموس عبري - عربي، «בדלח - بلور، صمغ راتنجي شبيه بالمر».

(159) أشار ابن حزم إلى تناقض آخر منشؤه لفظة «كوش»، حيث ورد في التوراة، عدد (12: 1)، لوم هارون ومريم أخاهما موسى لزواجه بامرأة حبشية (كوشية)، في حين أنها ابنة يثرون المدياني، **خروج** (2: 21 - 22)، والمديانيون يُنسبون إلى مدين بن إبراهيم من زوجته قطورة، **تكوين** (25: 2، 4). انظر: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص280.

بين البلدان المذكورة في النص.

ب ـ كما ترجمت لفظة حدّاقل חִדֶּקֶל بالدجلة التسمية العربية المعروفة.

ج ـ وترجمت لفظة أشور אַשּׁוּר بالموصل، وهي ترجمة مقبولة، لأن خرائب مدينة نينوى عاصمة الأشوريين تقع على الضفة المقابلة لمدينة الموصل على نهر دجلة.

بمنأًى عن مشاكل الترجمة، فإن جوهر النقد الذي قدّمه ابن حزم لا يزال قائماً، فالتوراة تتحدّث عن جنة أرضية لا سماوية، وتذكر تفاصيل يصعب التوفيق بينها وبين الواقع الجغرافي. وهذا ما جعل أنظار اليهود النصارى تختلف وتتضارب حول تحديد موقع جنة عدن(160).

يمكن اعتبار نقد ابن حزم لهذا النص نقداً من قبل الجغرافية الوسيطية شبه العلمية ـ القائمة على الرحلات والملاحظة وشيء من الحساب ـ للجغرافية الأسطورية الرمزية. ويتضح الجانب الرمزي هنا في تصوير جنة عدن كقلب للعالم، تنبع منه المياه الأزلية التي تمدّ الأنهار الكبرى الخالدة. وهذه نزعة عُرفت بها الديانات القديمة، حيث كثيراً ما اعتبرت معابدها وأماكنها المقدسة مراكز للكون منها انبثقت الحياة وأشرق نور أول يومٍ على الأرض(161).

---

(160) لمزيد من الاطلاع على الآراء المختلفة حول مواقع جنة عدن وأنهارها، انظر القواميس والموسوعات العديدة للكتاب المقدس، المواد: فيشون Pishon/Pison جيحون Gihon، حويلة Havilah، كوش Cush، عدن Eden.

(161) انظر تفاصيل هذه النظرية كما شرحها مرسيا إلياد Mircea Eliade في كتابيه: المقدس والدنيوي، ص37 ـ 47. أسطورة العود الأبدي، ترجمة: نهاد خياطة. ط1، دمشق: دار طلاس، 1987، ص31 ـ 39. هذا التحليل للبعد الأسطوري للنص لا يمكن أن يقبله ـ بطبيعة الحال ـ «الظاهريون» من اليهود والنصارى والمسلمين عبر العصور. وكإسهام حديث وجريء في الجدل المفتوح حول الجغرافية الكتابية، يرى كمال الصليبي أن المسرح الحقيقي لأحداث التوراة ليس فلسطين، بل منطقة السراة وعسير بمحاذاة الساحل الجنوبي الغربي لشبه الجزيرة العربية على البحر الأحمر شمالي اليمن. فجنة عدن بأنهارها الأربعة موجودة حسب هذه النظرية في المنطقة المذكورة. انظر: **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، ترجمة: عفيف الرزاز. ط2، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1986م، خاصة الفصل 16: زيارة لعدن، ص271 ـ 280. وانظر نقد فراس السوّاح لنظرية الصليبي في: **الحدث** =

6 ـ تناقض النصوص

إن مفهوم التناقض ـ أو التكاذب كما عبّر عنه ابن حزم أحياناً ـ ينطبق على المحاور السابقة بطريقة أو بأخرى، سواء تعلق الأمر بالتناقض بين النصوص ذاتها أم بينها وبين مرجعيات النقد: كبدائه العقول أو الحساب أو التاريخ أو الجغرافية...

أما التناقض المقصود هنا فهو التناقض المحض بين النصوص، من دون أن يكون له علاقة مباشرة بمحاور النقد المذكورة آنفاً. فيكفي أن يتنافى معنى أحد النصوص مع معنى نص آخر ـ بحيث لا يمكن تصديقهما معاً ـ لكي يُرفض النصان كلاهما، ويسحب حكم الكذب على الكتاب كلّه. ومن أمثلة ذلك:

أ ـ تناقض تحويل هارون لكل مياه مصر إلى دم مع قيام السحرة ـ بعد ذلك مباشرة ـ بالعمل نفسه. فأي ماء بقي ليتحوّل على أيديهم إلى دماء(162)؟ يمثل هذا النقد فهماً ظاهرياً للنص، فهو لم يذكر رجوع المياه إلى حالتها الأولى قبل قيام السحرة بسحرهم.

ب ـ تناقض موت جميع دواب المصريين من جرّاء الوباء الذي سلّطه الله عليهم على يد موسى وتوصيتَه ـ بعد يوم أو يومين ـ فرعون وشعبه بإدخال أنعامهم إلى بيوتهم قبل نزول عقوبة البرد(163).

ج ـ جاء وصف المنّ ـ الذي أنزله الله على بني إسرائيل في برية سيناء ـ في نصين، أولهما: «وكان أبيض شبيهاً بزريعة الكزبر ومذاقه كمذاق السميذ المعسَّل»، وثانيهما: «كان المنّ شبيهاً بزريعة الكزبر، ولونه إلى الصفرة، وكان طعمه كطعم الخبز المعجون بالزيت»(164). رأى ابن حزم أن النصين

= **التوراتي والشرق الأدنى القديم**، ط1، دمشق: دار المنارة، 1989م، خاصة ص238 ـ 244، حيث رفض السواح اعتبار كوش هي كوثة العربية، وأصرّ على كونها بلاد النوبة.

(162) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص250. **خروج** (7: 19 ـ 24).

(163) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص251 ـ 252، **خروج** (9: 3 ـ 7، 18 ـ 26). لا يوجد في النص ما يثبت أن المدة الفاصلة بين العقوبتين هي يوم واحد أو يومان.

(164) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص254 ـ 255. قارن: **خروج** (16: 31)، عدد (11: 7 ـ 8).

متناقضان في صفة المنّ ولونه وطعمه. وإن كان طعم العسل يختلف عن طعم الزيت، فإنه لا يوجد تضارب حقيقي بين اللون الأبيض واللون الضارب إلى الصفرة. هذا مع العلم أن الترجمة الحرفية للنص الثاني هي: «ومنظره كمنظر المقل»، مما يدل على أن ترجمة «الفصل» ترجمة تفسيرية، اقتصرت على وجه الشبه بين المنّ والمقل وهو اللون الضارب إلى الصفرة.

هذه هي المحاور الكبرى التي دار حولها النقد الداخلي. ويجدر التذكير أنها وردت في «الفصل» و«الأصول والفروع» و«الرد على ابن النغريلة اليهودي» بشكل متداخل ومتشابك، وفُصل بينها هنا للضرورة المنهجية.

ثانياً: النقد الخارجي

على الرغم من كون هذا النقد موجهاً أساساً إلى الأسفار التوراتية الخمسة، إلا أنه يمكن سحبه ليشمل جميع أسفار العهد القديم. ويبرز هذا النمط من النقد قدرات ابن حزم مؤرخاً ومحدِّثاً في آن معاً.

اعتمد ابن حزم في عمله هذا الأسفار التاريخية للعهد القديم[165] مصادر وشواهد على وقوع التحريف. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: أكان ابن حزم منسجماً مع ذاته عندما اتّخذ من هذه الأسفار مستنداً تاريخياً بعدما بيّن أخطاءها وتناقضاتها طيلة فصول عديدة من «الفصل»، أم أن للجدل ضروراته؟

لقد تعامل ابن حزم مع هذه الأسفار بمنطق جدلي، ينطلق من مقدمات يقرُّ الخصم بصحتها - وهي الروايات التاريخية اليهودية - ليصل إلى نتيجة هي دعوى الناقد بأن التوراة محرّفة. فمنطق الجدل هنا «من لسانك أدينك»، من دون أن يعني ذلك قبول ابن حزم بكل ما قاله هذا «اللسان»، فرفض مثلاً ما نُسب إلى داود وسليمان من انحرافات لا تتفق مع مفهوم النبوة في الإسلام[166].

---

(165) بصفة خاصة أسفار: يشوع، القضاة، صموئيل الأول والثاني، ملوك الأول والثاني، أخبار الأيام الأول والثاني. انظر عمود التخريج في الجدول أسفله.

(166) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص290.

إلا أنه أبدى شيئاً من الثقة والقبول بالنسبة لمعظم الروايات التاريخية، فالعهد القديم ظل لعصور طويلة ـ قبل ابن حزم وبعده ـ المصدر الأول ـ بل ويكاد يكون الوحيد ـ للتاريخ اليهودي.

1 ـ تاريخ التوراة من موسى إلى عزرا:

يرجع أصل التوراة التي بين أيدي اليهود ـ حسب نصوصهم نفسها ـ إلى عزرا الورّاق (الكاتب) الهاروني الذي دوّنها في حافظته بعد العودة من السبي البابلي[167]. وداخل المجال التاريخي بين موسى وعزرا يتحدّد النقد الخارجي متسائلاً: هل توراة عزرا هي نفسها توراة موسى؟

استحضر ابن حزم في ذهنه النموذج القرآني للوحي، الذي اتّصل فيه التنزيل بالنقل المتواتر، والحفظ بالتدوين والانتشار الواسع. وعلى العكس من ذلك كان حال التوراة، إذ تخلّلت القرون الطويلة الفاصلة بين موسى وعزرا اضطرابات كبيرة وعديدة وانحرافات خطيرة مسّت جوهر العقيدة وصلب الديانة، مما جعل أدنى شروط حفظ النص غير متوفرة.

ويمكن تلخيص المراحل التي مرّت بها التوراة في تاريخها، والملاحظات النقدية التي أبداها ابن حزم بخصوص كل مرحلة، كما يلي:

أ ـ كانت طاعة بني إسرائيل لموسى مدخولة وضعيفة، على الرغم من كونه صاحب فضلٍ كبيرٍ عليهم، فهو مخلّصهم من نير المذلة والعبودية[168].

ب ـ بعد وفاة موسى، حكم بني إسرائيل «مدبّروهم»، وهم القضاة שׁוֹפְטִים. ودُوِّن تاريخهم في سفر خاص يحمل اسمهم. ويبدو أن ابن حزم قد اعتبر

---

(167) عاش عزرا في القرن الخامس ق. م، أي بعد موسى بزهاء ثمانية قرون، باعتبار أن موسى عاش في القرن الثالث عشر ق م على أرجح الأقوال. ويعظّم اليهود عزرا ويعتبرونه مؤسس نُظُم اليهودية المتأخّرة، وينسبون إليه جمع الأسفار المقدّسة وتنظيمها. انظر: **عزرا** (7: 1) ـ (10: 44)، **نحميا** (7: 73) ـ (9: 5).

(168) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص303 ـ 304، حيث أشار ابن حزم إلى تمرّد بني قورح، **عدد** (16)، وإلى عبادة العجل، **خروج** (32)...

يوشع (يشوع) بن نون خليفة موسى أول القضاة لا عثنيال (عثنيئيل) كما توحي بذلك النصوص[169]. وتميزت مرحلة القضاة بتذبذب إيمان بني إسرائيل وإضرابه، حيث ارتدوا خلالها «سبع ردّات فارقوا فيها الإيمان وأعلنوا عبادة الأصنام»[170].

ج - انتهت مرحلة القضاة بتنصيب شاول ملكاً - وهو طالوت في القرآن الكريم - ثم تلاه في المُلك داود فابنه سليمان. وبلغت المملكة الموحَّدة أوج مجدها في عهد سليمان، الذي أتمّ بناء الهيكل ببيت المقدس (أورشليم). لم يرفض ابن حزم ما نُسب إلى شاول من انحرافات، ولكنه اعترض بشدّة على ما نُسب منها إلى داود وسليمان[171].

د - بعد وفاة سليمان انقسمت مملكته مملكتين، إحداهما: مملكة الأسباط العشرة (إسرائيل) في الشمال، وعاصمتها مدينة نابلس (شكيم)[172]. دام ملكها 271 سنة إلى حين القضاء عليها على يد سليمان الأعسر (شلمنآسر) ملك الموصل (أشور)، الذي أسر سكانها، وأحل محلّهم قوماً من بلده عرفوا باسم السامرية[173]. وعُرف الملوك العشرون للأسباط العشرة بالكفر الشديد واضطهاد الأنبياء[174].

هـ - وثانيهما: مملكة يهوذا في الجنوب، وعاصمتها بيت المقدس (أورشليم). ضمّت سبطي يهوذا وبنيامين، وحكمها عشرون ملكاً من نسل سليمان

---

(169) انظر: **قضاة** (1: 1) - (3: 11).

(170) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 290. ونقد هذه المرحلة عموماً في ص287 - 290. وتمتد مرحلة القضاة - حسب التقديرات الحديثة - من 1368 إلى 1050 ق. م.

(171) المرجع السابق، ج1، ص290.

(172) كانت شكيم عاصمةً لإسرائيل في بداية عهد يربعام، ملوك أول (12: 25). وعرفت هذه المملكة عواصم أخرى، أدومها السامرة قريباً من شكيم.

(173) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص294 - 297. امتد ملك إسرائيل - حسب التقديرات الحديث - نحو قرنين من الزمان: من 933 إلى 721 ق. م.

(174) أطلق ابن حزم حكماً عاماً على مملكة إسرائيل، حيث قال: «لم يكن فيهم نبيٌّ قط إلا مقتولاً أو هارباً مخافاً»، المرجع السابق، ج1، ص294. وضرب مثلاً واحداً هو هروب إلياس (إيليا) من آخاب وزوجته، ص295، ملوك أول (19).

لمدة أربعة قرون إلا أعواماً، حتى القضاء عليها على يد بختنصر (نبوخذنصّر) ملك بابل، الذي هدم الهيكل وسبى السبطين[175]. ولم يعرف الإيمان من ملوك يهوذا سوى خمسة منهم فقط على أقصى تقدير. كما نال الأنبياء - في عصور الكفر المتعاقبة - كثيرٌ من الأذى والاضطهاد[176].

و - كانت التوراة - منذ وفاة موسى إلى نهاية مملكة يهوذا - عند الكوهن الأكبر وحده، متنقلة في البدء مع السرادق (خيمة الاجتماع)، ثم استقر بها المقام داخل الهيكل[177]. وشكّك ابن حزم في أمانة هؤلاء الكهنة الذين تعاقبوا على حفظ التوراة ففيهم من الكفر والفسوق ما في غيرهم من بني إسرائيل، «ومن هذه صفته فلا يُؤمن عليه تغيير ما ينفرد به»[178].

ز - تعرّضت التوراة لصنوف من الإهمال والتلف، فقد نشر منها بالمنشار يهوياحوز (يهو آحاز) بن يوشيا أسماء الله حيث وجدها. كما أحرقها بعده أخوه يهوياقيم[179]. وخلال تاريخ مملكة يهوذا، تعرضت عاصمتها بيت

---

(175) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص291 - 294، 297 - 298. امتد ملك يهوذا - حسب التقديرات الحديثة - من 933 إلى 586 ق. م.

(176) المرجع السابق، ج1، ص292 - 293. ذكر ابن حزم من الأنبياء: زكريا، أخبار ثاني (24: 20 - 22). أما عاموص (عاموس) فلم يرد شيءٌ عن نهايته في سفره، ولا يُعلم من أين استقى ابن حزم خبر قتله. وأما نشر إشعياء بالمنشار بأمر من منسّى بن حزقيا، فمصدره سفر «صعود إشعياء»، أحد الأسفار الأبوكريفية:

The Ascension of Isaiah, op. cit., p. 41.

(177) بالنسبة لموضع التوراة، انظر: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص287، 291، 294. استدلّ ابن حزم على كون التوراة عند الكوهن الأكبر وحده (ص ص299 - 301) من خلال: **تثنية** (10: 1 - 5)، (31: 24 - 26)، ثم ذكر (17: 14 - 15، 18 - 19). ولم يكن الكوهن الأكبر يقرأ التوراة على عموم بني إسرائيل إلا في ثلاث مناسبات في السنة (ص 300)، **تثنية** (31: 9 - 12)، (16: 16). وحسب التوراة، لم يُلزم موسى بني إسرائيل سوى بكتابة سورة (نشيد) واحدة فقط وحفظها (ص ص301 - 303)، **تثنية** (31: 19 - 30)، (32: 1 - 43). ثم عاد ابن حزم ونقد هذا النص (ص 303).

(178) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص301. استشهد ابن حزم هنا بقصة ضلال ابني عالي الكاهن الهاروني، صموئيل أول (2: 22 - 25)، (3: 12 - 14)، (4: 10 - 22).

(179) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 294. لا يُعلم مصدر ابن حزم فيما نسب إلى =

المقدس للإغارة أربع مرات، كان أخرها على يد بختنصر البابلي، الذي هدم الهيكل المكان الوحيد الذي توجد به التوراة[180].

وباختصار شديد يمكن القول: نظراً لغلبه الكفر على بني إسرائيل - حكّاما ومحكومين - لحقب طويلة، وانحصار تداول التوراة داخل نطاق ضيق من الكهنة المشكوك في أخلاقهم، داخل الهيكل الذي عانى من الغارات المتكررة والتخريب، ونظراً لتعرض التوراة ذاتها مراراً للتلف والإهمال، ولاضطهاد الأنبياء الذين من شأنهم الحفاظ على تواصل كلام الله، وأخذاً بعين الاعتبار ضيق المجال الجغرافي الذي جرت فيه هذه الأحداث، وكون بني إسرائيل الأتباع الوحيدين لكتابهم[181] فان النتيجة الحتمية لكل هذه العوامل المتضافرة هي تحريف التوراة وتبديلها.

وفيما يلي جدول يلخص مراحل تاريخ بني إسرائيل من وفاة موسى إلى السبي البابلي، اعتماداً على المعلومات التي أوردها ابن حزم، مع بعض التعليقات النقدية عليها عند اللزوم[182]. ولقد ذكر ابن حزم كل حكام بني إسرائيل في الحقبة المذكورة، وبيّن أحوال تدينهم من كفر وإيمان، وحدد مدد ولاياتهم. كما يبين الجدول الجهود التي بذلها ابن حزم - المؤرّخ البارع - في استقراء النصوص وتوظيفها حيث استقى معلوماته من أزيد من ثمانية أسفار.

= يهو آحاز. أما يهوياقيم - حسب إرميا (36) - فقد أحرق الرسالة التي أرسلها إليه إرميا مدوّنا فيها ما أوحاه الله إليه.

(180) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص291، 296، 298. ذكر ابن حزم غارة صاحب مصر (شيشق) في عهد رحبعام، ملوك أول (14: 25 - 28)، أخبار ثاني (12: 2 - 12). أما في عهد أمصيا، فلم تقع إلا غارة واحدة على يد يوآش ملك إسرائيل، ملوك ثاني (14: 13 - 5)، أخبار ثاني (25: 23 - 24). ولم يُذكر شيءٌ عن غارةٍ نسبها ابن حزم إلى يربعام بن يوآش. وعن الغارة البابلية انظر: أخبار ثاني (36: 5 - 21).

(181) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص290.

(182) ما بين قوسين من الأسماء في الجدول، يمثّل الكتابة العربية المتداولة. أما ما بين قوسين من الأرقام، فحسب النصوص الأصلية. وتدل العلامة (؟) على عدم المعرفة بمصدر المعلومة التي أوردها ابن حزم. أما عمود التوثيق فهو إضافة من الباحث. ويلّخص الجدول ما جاء في: المرجع السابق، ج1، ص287 - 298. وأيضاً: الملحق (2). **ذكر أوقات الحكّام من بني إسرائيل**، ضمن (رسائل ابن حزم)، ج2، ص209 - 218.

العهد	المدة بالسنين	الحالة الدينية	التوثيق
القضاة:			
1 ـ يوشع (يشوع)	31 (؟)	الإيمان	يش كله
2 ـ فينحاس	25 (؟)	الإيمان	يش (22: 13 ـ 34)، قض (20: 27 ـ 28)
الردة الأولى	8	الكفر	قض (2: 11 ـ 23)، (3: 1 ـ 8)
3 ـ عثنيال (عثنيئيل)	40	الإيمان	قض (3: 9 ـ 11)
الردة الثانية	18	الكفر	قض (3: 12 ـ 14)
4 ـ أهود	80 أو 55 (80)	الإيمان	قض (3: 15 ـ 30)
5 ـ سمعان (شمجر)	25 (؟)	الإيمان	قض (3: 31)
الردة الثالثة	20	الكفر	قض (4: 1 ـ 3)
6 ـ دبورة	40	الإيمان	قض (4: 4) ـ (5: 31)
الردة الرابعة	7	الكفر	قض (6: 1 ـ 6) وأيضاً (7: 25)
7 ـ جدعون	40	الإيمان	قض (6: 7) ـ (8: 32)
8 ـ أبو مالك (أبيمالك) **الردة الخامسة**	3	الكفر	قض (8: 33) ـ (9: 57)
9 ـ مولع (تولع)	25 (23)	الكفر أو الإيمان	قض (10: 1 ـ 2)
10 ـ بابين (يائير)	22	الإيمان (؟)	قض (10: 3 ـ 5)
الردة السادسة	18	الكفر	قض (10: 6 ـ 9)
11 ـ هيلع (يفتاح)	6	كان فاسقاً	قض (11: 1) ـ (12: 7)
12 ـ أفصان (إبصان)	7 أو 6 (7)	الاستقامة (؟)	قض (12: 8 ـ 10)
13 ـ ايلون	10	سكت عنه	قض (12: 11 ـ 12)
14 ـ عبدون	8	الإيمان (؟)	قض (12: 13 ـ 15)

العهد	المدة بالسنين	الحالة الدينية	التوثيق
الردة السابعة	40	الكفر	قض (13: 1)
15 ـ شمشون	20	فاسق	قض (13: 2) ـ (16: 31)
بدون رئاسة	40 (؟)	الإيمان (الكفر)	قض (17 ـ 20)
16 ـ عالي	20 (40)	الإيمان	1 صم (2: 23 ـ 36)، (3: 10 ـ 14)، (4: 1 ـ 22)
17 ـ شمويل (صموئيل)	20 أو 40 (؟)	الإيمان	1 صم (1 ـ 7)
المملكة الموحّدة:			
1 ـ شاول	20 (40)	الفسق والظلم	1 صم (8: 1) ـ (31: 13)
2 ـ داود	40	نسبوا إليه الزنا والقتل	2 صم كله، 1أخ (10: 1) ـ (29: 30)
3 ـ سليمان	40	نسبوا إليه الشرك	1 مل (1: 1) ـ (11: 43)، 2 أخ (1: 1) ـ (9: 31)
مملكة يهوذا:			
1 ـ رحبعام	17	الكفر	1 مل (12 ـ 14)، 2أخ (10 ـ 12)
2 ـ أبيا	6 (3)	الكفر	1 مل (15: 1 ـ 8) 2أخ (13)
3 ـ أشا (آسا)	41	الإيمان	1 مل (15: 9 ـ 24)، 2 أخ (14 ـ 16)
4 ـ يهو شافاط	25	الإيمان	1 مل (22: 41 ـ 50)، 2 أخ (17: 20)
5 ـ يهورام	8	«ولم نجد أمر سيرته»	2 مل (8: 16 ـ 24)، 2 أخ (21)
6 ـ أحزياهو (أخزيا)	1	الكفر	2مل (8: 25 ـ 29)، 2 أخ (22: 1 ـ 9)
7 ـ عثلياهو (عثليا)	6	الكفر	2 مل (11)، 2 أخ (22: 1) ـ (23: 21)
8 ـ يؤاش (يوآش)	40	الكفر	2 مل (12)، 2 أخ (24)
9 ـ أمصياهو (أمصيا)	29	الكفر	2 مل (14: 1 ـ 22)، 2 أخ (25)
10 ـ عزياهو (عزيا)	52	الكفر	2 مل (15: 1 ـ 7)، 2 أخ (26)
11 ـ يوثام	16	«ولم نجد له سيرة»	2 مل (15: 32 ـ 38)، 2 أخ (27)
12 ـ آحاز	**16**	**الكفر**	**2 مل (16)، 2 أخ (28)**

العهد	المدة بالسنين	الحالة الدينية	التوثيق
14 ـ منسى 15 ـ آمون	55 2	الكفر الكفر	2 مل (21: 1 ـ 18)، 2 أخ (33: 1 ـ 20) 2 مل(21: 19 ـ 25)، 2 أخ (33: 21 ـ 35)
16 ـ يوشيا	31	في السنة 3 (8) أعلن الإيمان	2 مل (22 ـ 23)، 2 أخ (34 ـ 35)
17 ـ يهوحوز (يهوآحاز) 18 ـ يهوياقيم 19 ـ يهوياكين 20 ـ صدقيا	3 أشهر 11 3 أشهر 11	الكفر الكفر الكفر الكفر	2مل (23: 30 ـ 34) 2 أخ (36: 1 ـ 4) 2 مل (23: 34) ـ (24: 7)، 2 أخ (36: 5 ـ 8) 2 مل (24: 6 ـ 17)، 2 أخ (36: 8 ـ 10) 2 مل (24: 17) ـ (25: 7)، 2 أخ (36: 11 ـ 14)
مملكة إسرائيل:			
1 ـ يربعام	24 (22)	الكفر	1 مل (13 ـ 14)
2 ـ ناداب	2	الكفر	1مل (15: 25 ـ 32)
3 ـ بعشا	24	الكفر	1مل (15: 33) ـ (16: 7)
4 ـ أيلا (آيلة)	2	الكفر	1مل (16: 8 ـ 14)
5 ـ زمري	7 أيام	الكفر	1 مل (16: 15 ـ 20)
6 ـ تبني وعمري	12 (4)	الكفر	1مل (16: 21 ـ 22)
7 ـ عمري	8	الكفر	1 مل (16: 23 ـ 28)
8 ـ أحاب (آخاب)	21 (22)	الكفر	1 مل (16: 29) ـ (22: 40)
9 ـ أحزيا (أخزيا)	3 (2)	الكفر	1 مل (22: 51) ـ 2 مل (1)
10 ـ يهورام	12	الكفر	2مل (3 ـ 9)
11 ـ باهو (ياهو)	28	الكفر	2 مل (9 ـ 10)

العهد	المدة بالسنين	الحالة الدينية	التوثيق
12 ـ يهوياحاز (يهوآحاز)	17	الكفر	2 مل (13: 1 ـ 9)
13 ـ يواش (يهوآش)	16	الكفر	2 مل (13: 10 ـ 25)
14 ـ ياربعام (يربعام)	45 (41)	الكفر	2 مل (14: 23 ـ 29)
15 ـ زخريا (زكريا)	6 (11) أشهر	الكفر	2 مل (15: 8 ـ 12)
16 ـ شلوم	شهر واحد	الكفر	2مل (15: 13 ـ 15)
17 ـ مياخيم (منحيم)	20 (10)	الكفر	2 مل (15: 16 ـ 22)
18 ـ محيا (فقحيا)	2	الكفر	2 مل (15: 23 ـ 26)
19 ـ ناجح (فقح)	28 (20)	الكفر	2 مل (15: 27 ـ 31)
20 ـ هوشيع (هوشع)	7 (9)	الكفر	2 مل (17: 1 ـ 6)

الرموز: يشوع (يش)، قضاة (قض)، صموئيل الأول (1صم)، الثاني (2صم)، ملوك الأول (1مل)، الثاني (2مل)، أخبار الأيام الأول (1أخ)، الثاني (2 أخ).

2 ـ تدوين التوراة وانتشارها:

بعد نحو أربعين عاماً من العودة من السبي البابلي، الذي دام سبعين عاماً، أملى عزرا الورّاق (الكاتب) الهاروني التوراة، من حفظه، وأصلح ما بها من خللٍ كثير وجده عند يهود عصره[(183)].

بعد عزرا، لم تنتشر التوراة انتشاراً واسعاً، ولم تنته المصاعب من أمام طريقها، حيث قام أنطاكيوس (أنطيوخس الرابع أبيفانيس) بإجبار بني إسرائيل على أداء العبادات الوثنية في بيت المقدس[(184)].

ولم تعرف التوراة انتشاراً واسعاً إلا بعد أزيد من أربعة قرون من خراب الهيكل، في عهد قوم من بني هارون (المكابيين). وأرجع ابن حزم ذلك إلى تحوّل خطير مسّ شكل العبادة اليهودية، إلا أنه ترك أثراً عظيماً على الديانة في مجملها، هو استبدال العبادة القربانية القائمة على التقدمات الحيوانية والنباتية، بعبادة أساسها الصلاة وتلاوة التوراة. وما صحب ذلك من إلغاء لمركزية العبادة

---

(183) المرجع السابق، ج1، ص 298. دام السبي سبعين عاماً حسب: إرميا (25: 11 ـ 12)، أخبار ثاني (36: 21). وتم السبي على أربع مراحل، أخبار ثاني (36: 5 ـ 17)، تقدر تواريخها كما يلي: 605، 597، 587، 582 ق م. أما إذن العودة الذي أعطاه كورش الفارسي لليهود فيؤرّخ له بسنة 536 ق م. ولم يُنه زربابل بناء الهيكل الثاني إلا سنة 516 ق م. أما موعد عودة عزرا فيرجّح في 458 ـ 457 ق. م. ولم يوضّح سفرا عزرا ونحميا كيفية كتابة عزرا لسفر الشريعة، وجاء في نحميا (8) وصف جو الخشوع الذي أحاط بقراءة عزرا للتوراة بعد العودة من السبي.

(184) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص298. أنطيوخس الرابع هو ملك سوريا ما بين 175 ـ 163ق م. ثار عليه المكابيون لاعتداءاته على اليهود وديانتهم. وهو ليس باني مدينة أنطاكية ـ كما ذكر ابن حزم ـ فالذي أسّسها هو نيكاتور أحد قوّاد الإسكندر المقدوني سنة 300 ق م. انظر: **قاموس الكتاب المقدس**، مادة: أنطاكية ص124، مادة: أنطيوخس، ص126، مكابيين أول (1: 41 ـ 64).

التي كانت لا تُقام إلا في السرادق (خيمة الاجتماع) ثم في الهيكل. فأنشأ اليهود الكنائس/المجامع في كل قرية تواجدوا فيها، حيث كانوا يجتمعون كل سبت، ويتلقّون من علمائهم أمور دينهم. وهكذا صار نسخ التوراة ونشرها ضرورياً للصلاة والتعليم كليهما[185]. يبرز هذا التحليل لظاهرة انتشار التوراة وعي ابن حزم بالتطورات التي شهدتها الديانة اليهودية، إلا أن تأريخه لظهور الصلاة بديلاً من القرابين غير دقيق، لأن ذلك يرجع إلى ما بعد السبي البابلي وخراب الهيكل مركز العبادة القربانية[186].

وخَلُص ابن حزم من ذلك أن الكهنة الذين غيّروا الشريعة اليهودية الآمرة بصرامة، بحصر العبادة القربانية داخل الهيكل، ليسوا بعاجزين عن تغيير الكتاب ذاته، الذي دُوّنت فيه هذه الشريعة[187].

---

(185) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص298 ـ 299، 311 ـ 312.

(186) انظر مثلاً: ظاظا. **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص142.

(187) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص298 ـ 299، 320. استنتج ابن حزم صرامة الأمر الإلهي بتطبيق الشريعة من خلال يشوع (22: 10 ـ 34).

الباب الثالث

الأديان الشرقية

الفصل الأول

تعريف الأديان الشرقية

المقصود بالأديان الشرقيّة الأديان الإيرانيّة والهنديّة وما دار في فلكيهما. وتسميتها بـ«الشرقية» في هذه الدراسة أكثر استيعاباً من تسميتها بـ«الأديان غير الكتابية» مثلاً في مقابل «الأديان الكتابية» وهي اليهودية والنصرانية؛ لأن ابن حزم يعتبر المجوسية ديانة كتابية، كما أن لهذه الأديان عموماً كتبها المقدّسة، وإن لم يعترف بها المسلمون. وكان نقد ابن حزم لهذه الأديان ضئيلاً من حيث الكم مقارنةً بنقده للديانتين النصرانيّة واليهودية، ومقارنةً أيضاً بأعمال المتكلّمين المشارقة؛ فالواقع بأولويّاته وتحدياته يفرض على الناقد اختياراته وتوجّهاته.

أولى المتكلّمون المشارقة نقد الديانة النصرانيّة والأديان الشرقية اهتماماً خاصاً، الثنوية منها بصفة خاصة[1]؛ ويرجع ذلك إلى الدور الحضاري الذي قام به علم الكلام في المشرق حين تصدّى للتركة الفكرية لأكبر حضارتين سادتا العالم قبل الفتح الإسلامي: الحضارة الفارسيّة المجوسية، والحضارة البيزنطيّة النصرانيّة.

ولكن أليس الأَولى أن يُغفل ابن حزم ذكر هذه الديانات القديمة مادام لا يوجد لها أتباع في الأندلس، ويكتفي بنقد النصرانيّة واليهودية، ما دام الواقع هو الذي يحدّد أولويات الناقد؟

---

(1) على سبيل المثال، خصص القاضي عبد الجبار سبعين صفحة لنقد الأديان الثنوية. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص9 ـ 79. مقابل تسع وسبعين صفحة لنقد الديانة النصرانيّة، ص80 ـ 159.

إنّ الذي رجّح كفّة نقد الأديان الشرقيّة على كفّة إغفالها، هو أن المخاطَب الحقيقي بالنقد هو بعض التيارات الفكرية الأندلسيّة، التي عدّها ابن حزم متأثّرةً بالباطنيّة الإسماعيليّة، أو بعلم الكلام المشرقي المعتزلي أو الأشعري، قصدَ الحدّ من تأثيراتها في الوسط الفكري الأندلسي، من خلال ربطها وأصولها القريبة خارج الأندلس بالأصول الأولى المتمثّلة في الأديان الشرقية القديمة. وهكذا تصير المقارنة وسيلةً لإدانة هذه التيارات، ويصبح نقد الأديان الشرقية ـ التي لم يسمع عنها الأندلسيون إلا من طريق كتب التاريخ والعقائد ـ نقداً ذا جدوى واقعية في صراع فكري تحكمه خلفية جغرافية سياسية. إذ أشرنا سابقاً إلى الصراع والتنافس اللذين سادا العلاقات بين الأندلس من جهة والفاطميين والعباسيين من جهة ثانية. فالواقع يفرض أولوياته دائماً على الناقد الواعي بعصره، وإن تبرقع ببرقعٍ شفّاف.

إلا أن الواقع ليس العامل الوحيد الذي يحدّد مسارات النقد، فثمة عامل آخر لا يقلّ أهميّة، يتمثّل في تقليدٍ أرسى أسسه المتكلّمون في المشرق، ونضج عبر قرون ازدهار علم الكلام والحضارة الإسلامية، يجمع بين بناء العقائد الإسلامية على أسس عقليّة استدلالية، ونقد الأديان وبيان تهافتها. والهدف من هذا العمل بشقَّيْه البرهاني والجدلي هو الإجابة عن سؤالٍ أساسي: لماذا أنا مسلم، ولست نصرانياً أو يهودياً أو مجوسياً...؟ وكانت الإجابة عن هذا السؤال تتّخذ شكلاً موسوعياً في إطار الأديان التي تعرّف إليها المسلمون وفي حدود واقع المتكلّم؛ فنقد الأديان ـ وفق هذا التصوّر ـ كان جزءاً لا يتجزّأ من علم الكلام. وابن حزم ـ على الرغم من موقفه النقدي من علم الكلام ـ سار على خطى السنة التي سنّها سابقوه.

خُصّص هذا الفصل لتقييم المعلومات التاريخيّة والدينيّة التي قدّمها ابن حزم حول الأديان الشرقيّة، من خلال المقارنة بما كان رائجاً من معلومات لدى العلماء المسلمين الآخرين، وبما توفّره لنا البحوث والدراسات الحديثة. ولا شك أن للبعد الجغرافي وانعدام الاتصال المباشر أثراً سلبياً في مصداقية النقد وموضوعيته. أمّا مضامين النقد فسيجري تناولها في الفصل اللاحق.

أولاً: الأديان الثنوية

إنّ السمة الأساسية للأديان الإيرانيّة وما دار في فلكها هي «التثنية» Dualism وهي القول بوجود أصلين إلهيين للعالم: الأصل الأول هو النور الذي يتميّز بكل صفات الخيريّة والحكمة والجمال، والأصل الثاني هو الظلمة مصدر الشرور والرذائل والقبح في العالم.

وتدخل الأديان الثنوية ضمن القسم الرابع (الفرقة الرابعة) من التقسيم السداسي الذي ذكره ابن حزم في مقدّمة «الفصل»[2]. ويضمّ الأديان الشركيّة التي تقول بتعدّد الآلهة. وفي هذا القسم يبدأ ابن حزم بذكر الأديان المعروفة لأول مرة. ثم يلي نقده للثنوية نقده للنصرانية مباشرة وكلاهما يدخل ضمن نفس القسم.

قسّم ابن حزم الأديان الثنوية مجموعتين:

- الأديان التي تمايز بين العالم ومدبّريه.
- الأديان التي تماهي بين العالم ومدبّريه.

1 ـ الأديان التي تمايز بين العالم ومدبّريه

وهي الأديان التي يعتقد أتباعها بأن الألوهية مفارقة للعالم وغير مندمجة فيه. وفي هذا الصنف، ذكر ابن حزم المجوس والصائبة، وهم يشتركون ـ بالإضافة إلى القول بالأصلين ـ في الاعتقاد في تدبير الكواكب السبعة وأزليتها. أما المزدكيّة فاكتفى ابن حزم بذكر ما خالفت به المجوسية.

أ ـ المجوسية[3]

تعريف المجوسية

في «الأصول والفروع»، نسب ابن حزم إلى المجوس القول بأن «أهرمن»

---

(2) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص37.

(3) أصل كلمة «مجوس» من الكلمة الفارسية magush، التي لا يعرف بالضبط معناها =

(إبليس) قد نشأ عن فكرة سوء خطرت ببال الله تعالى لما طالت وحدته واستوحش[4]. ونجد أن ابن حزم في «الفصل» ينفي نسبة هذه النظرية إلى المجوس، ويعدّ ذلك من أخطاء المتكلّمين، ويستبدلها بنظرية القدماء الخمسة وهم:

1 - أورمن (الله).

2 - أهرمن (إبليس).

3 - كام (الزمان).

= اللغوي الاشتقاقي. أما اصطلاحًا فهي تعني طبقة الكهنة الزرادشتيين، وإن كانت أصولهم سابقة لظهور الديانة الزرادشتية. وهذا المعنى الاصطلاحي هو الذي انتقل إلى اللغات الأوروبية القديمة والحية (في اليونانية μάγος، والفرنسية mage والإنكليزية magi). أما في اللغة العربية فيقصد بـ«المجوس» كل المنتمين إلى الديانة الزرادشتية لا كهنتها فحسب. والاسم الأصلي لأتباع هذه الديانة «مزدايسنا» mazdayasna، بمعنى «عابد مزدا»، ومزدا هو الإله أهورامزدا. انظر:

Guy Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes, 'Abd-al-Jabbar et ses devanciers*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, pp. 80-81. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1976-78-86, vol. I, pp. 335-336. M. Morony, Madidjs, in: *EI²*, op. cit., vol. V, pp. 1110-1118. J. Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1068.

عن الديانات الثنوية عموماً وتطوّرها، انظر:

Yuri Stoyanov, *The other god, dualist religions from antiquity to the Cathar heresy*, New Haven, London, Yale Nota Bene, Yale University Press, 2000.

كما يقصد بلفظة «مجوس» - لدى الأندلسيين والمغاربة - البرابرة النورمانديين الشماليين المعروفين بـ«الفيكينغ» Vikings الذين كانوا يشنّون الغارات البحرية على السواحل الأندلسية بداية من سنة 230هـ/844م. وسماهم المسلمون المجوس من قبل لتعظيمهم النيران، وذلك قبل تنصّرهم في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. ويُحتمل أن تكون غارات النورمانديين هي السبب في انتقال أسلاف ابن حزم من قريتهم «لبلة» إلى قرطبة. إلا أن المقصودين بالنقد عند ابن حزم هم المجوس الإيرانيون فقط. عن البرابرة النورمانديين، انظر: الحاجري. **ابن حزم**، ص23 - 27.

A. MELVINGER, al- Madjus, in: *EI²*, op. cit., vol. V, pp. 1118-1121.

(4) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص360 - 361.

4 ـ جام (المكان، الخلاء).

5 ـ توم (الجوهر، الهيولى، الطينة، الخميرة).

والعنصران الفعّالان هما أصلا الخليفة أورمن (الله) فاعل الخيرات، وأهرمن (إبليس) فاعل الشرور. أما توم (الهيولى) فمفعول فيه الخير والشر[5]. يُفهم من قدم الهيولى أن مفهوم الخلق ـ وفق هذه النظرية ـ يتمثّل في إعطاء صور الأشياء لا الخلق من عدم. أما الزمان والمكان فهما ظرفان لعمليّة الخلق (إعطاء الصور)، والمكان ما هو إلا خلاء مطلق وليس بمادة.

ومن شعائر المجوس تعظيم الأنوار والنيران والمياه، وكراهية الظلمة والأرض[6].

وهم يقولون بنبوة زرادشت فقط، وإليه ينسبون شرائعهم القديمة[7] التي ضاعت مع ثلثي كتابهم المقدس، الذي أحرقه «الإسكندر المقدوني» لما فتح فارس وقتل ملكها «دارا بن دارا». وبعد ذلك استحدث «أزدشير بن بابك» شرائع أخرى[8].

وما كان لجلّ كتاب المجوس أن يضيع لو لا أن احتكرته من قبل فئة

---

(5) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص86 ـ 87.

(6) المرجع السابق، ج1، ص87. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص361.

(7) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص87، 182. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص361. زرادشت هو مؤسّس الديانة المجوسية. اسمه الأصلي «زراثوسترا» Zarathustra، ويقال له في اللغات الأوروبية Zoroaster، لم يتّفق الباحثون على تحديد زمانه ومكانه، فالتواريخ المقترحة تراوح ما بين القرنين 6 ـ 17 ق م. أما بالنسبة لمنطقته، فالأماكن المقترحة تشمل ميديا ومختلف أنحاء إيران الشرقية بالمعنى الواسع للكلمة، بما في ذلك أفغانستان وحوض بحر آرال. كما اختلف الباحثون في تحديد دور زاردشت وأهميته في تطور الأديان الإيرانية، بل ذهب بعضهم إلى حد إنكار وجوده أصلاً واعتباره مجرد شخصيّة أسطورية. انظر:

G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, trad. L. Jospin. Paris, Payot, 1968, p. 80. M. Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. I, pp. 317-321. Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., pp. 1068-1069.

(8) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 197، حيث ذكر أن المقدار الضائع من كتاب المجوس هو الثلث، وهذا خطأ من الناسخ على الأرجح، لأنه لم يتكرر في المواضع =

قليلة من رجال الدين، تتألف من ثلاثة وعشرين هربذاً على عدد أسفار الكتاب، يختصّ كل واحدٍ منهم بحفظ سفر واحد لا يتعدّاه، ويشرف عليهم موبذ موبذان[9].

ولم يكن تداول الكتاب المقدس وحده لدى المجوس تحتكره فئة قليلة من رجال الدين، بل التعليم الديني بصفة عامة كان محصوراً في مدن معينة لا يخرج منها أحدٌ إلا بأمر ملكي. ولقد حوّل «أنوشروان» مركز التعليم الديني من «اصطخر» إلى «أزدشير حره» و«فشا» من «داتجرد». وذُكر ذلك في كتابٍ معظّم لدى المجوس يُدعى «خذاي نامه»[10].

= الأخرى حيث نجد أن المقدار الضائع هو الثلثان. انظر: **رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق**، ضمن رسائل ابن حزم، ج3، ص138. رسالة **مراتب العلوم**، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص75. ذكر القاضي عبد الجبار طرفاً من الشرائع المجوسية في: **تثبيت دلائل النبوة**، ج2، ص331 ـ 333. ويذكر علي عبد الواحد وافي أن إعادة كتابة الأبستاق من حوافظ رجال الدين ترجع إلى الملك البارثي بلاش الأول في القرن الأول الميلادي (51 ـ 87م)، ثم أكمل عمله هذا الملك أردشير مؤسس الدولة الساسانية في القرن الثالث الميلادي. انظر: **الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام**. القاهرة: دار نهضة مصر، 1971، ص136. ويحدّد تاريخ غزو الإسكندر المقدوني لإيران بسنة 330 ق.م.

(9) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص199، 197. يلاحظ أن ابن حزم لم يذكر الكتاب المجوسي المقدّس باسمه ـ الذي كان معروفاً لدى مسلمي عصره ـ وهو الأبستاق. والأبستاق Avesta من اللغة الفارسية الوسيطة Apastak من الجذر Stha الذي يعني: الأساس، المتن، التعريف، المعرفة... وكان يتألف الأبستاق الأصلي ـ قبل أن يضيع ثلاثة أرباعه تقريباً ـ من واحد وعشرين سفراً يُدعى كل واحد منها بـ: نسك Nask وأهم الأسفار المتبقية اليسنا Yasna الذي يحتوي على الجاتها Gathas ترنيمات زرادشت، التي تعتبر أقدم نصوص الأبستاق، وينسبها بعض الباحثين إلى زرادشت نفسه. وللأبستاق شرح يدعى الزند، وشرح للشرح يدعى البازند، وشرح لشرح الشرح يدعى الإياردة. ولم يذكر ابن حزم شيئًا عن هذه الشروح. انظر: وافي، الأسفار المقدسة، ص135 ـ 141.

Widengren, *Les Religions de l'Iran*, op. cit., pp. 18-19. Duchesne-Guillemin, Avesta. In: *D.R.*, op. cit., p. 131.

(10) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص199. نسب ابن النديم في «الفهرست» كتاب «خذاي نامه» إلى «الكتب التي ألّفها الفرس في السير والأسمار الصحيحة التي لملوكهم»، ص 364. والمقصود بالأسمار هنا الأساطير، ويُفهم من هذا أنه كتابٌ يُعنى بالتاريخ الأسطوري لملوك الفرس. كما ذكر ابن النديم أن عبد الله بن المقفّع (ت 142 أو 145هـ/ 759 أو 762م) نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية، ص 132.

أدّت كلّ هذه العوامل إلى ضياع معظم كتاب المجوس ودخول الانحرافات على دينهم. ومن بين هذه الانحرافات الدخيلة أسطورة ظهور شخص يدعى «بهرام هماوند» تؤازره مدينة كاملة تهبط إلى الأرض بعد أن كانت معلّقة في السماء، بناها «بيروان سياوش بن كيفاوش»، وأسكنها ثمانين ألف رجل من أهل البيوتات العريقة، كلّ هؤلاء سينزلون لنصرة بهرام مهدي المجوس وللثأر لدينهم ودولتهم. ومن الأساطير المجوسية أيضاً، الأسطورة التي تقول بأن أصل البشرية هو نبتة الريباس أو الشرالية[11].

وعلى الرغم من هذه الانحرافات، فإن ابن حزم يرجّح أن المجوسية ديانة كتابيّة في الأصل، أنزلها الله على زرادشت ثم انحرفت بعده[12].

نقد تعريف المجوسية:

إن مقارنة عمل ابن حزم بنتائج الدراسات الحديثة، ليس الغرض منه تقييم وسائل ابن حزم ومنهجه، فلكل عصر وسائله ومناهجه. وإنما المقصود من المقارنة هو التثبّت من مصداقية المعلومات التي قدمها ابن حزم، ومعرفة مدى مطابقتها للواقع التاريخي للديانة المجوسية. ولا شك في أن المقاربة الحديثة والمعاصرة للديانة المجوسية ـ بحكم تطور وسائلها ومناهجها ـ هي الأقرب إلى سبر أغوار هذا الديانة. إلا أن هذه لا يعني بالضرورة مطابقة كل ما أتت به الدراسات الحديثة والمعاصرة للواقع التاريخي، فهي لا تعدو مجرد مقاربات نسبية، فالديانة المجوسية ديانة متحركة ومتقلبة عبر العصور، سبحت فيها

---

(11) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص199. المخلّص الذي بشّر به زرادشت يدعى «ساوشيانت» Saoshyant، ولعله هو المقصود عند ابن حزم بـ«بيروان سياوش». ولقد تطورت الأسطورة الزرادیشتية لتجعل من المخلّصين ثلاثة، يأتي الواحد منهم كلَّ ألف عام عندما يستفحش الشر ويستبد الظلم. انظر:

Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. I, pp. 341-343, 347, vol. II,pp. 307-308. Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1074.

وعن أسطورة الأصل النباتي للبشريّة في النصوص المجوسيّة، انظر:

Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. II, p. 305.

(12) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج، ص197 ـ 198، **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص 205.

تيارات عقدية مختلفة، برز بعضها حيناً على السطح ودوّنه التاريخ، وغاب بعضها الآخر في الأعماق، ولم تدوّنه الكتب أو ضاع ما دوّن منه. هذا بالإضافة إلى صعوبات فهم النصوص الأبستاقية، نظراً لأسلوبها الخاص الذي لم تكتنه كل أسراره. فهذه كلها عوائق منهجية تمنع تحوّل المقاربة إلى مطابقة.

لذا لا يمكن اعتبار كل اختلاف بين ما قدّمه النقّاد المسلمون والمعطيات الحديثة خطأً أو تناقضاً أو سوء فهم عند المتقدّمين؛ فالتشكيك في القيمة التاريخية للمصادر بهذه الطريقة العجلى ليس من الموضوعية في شيء، إذ يجوز أن يكون بعض المصادر، الإسلامية الشاهد الوحيد المتبقي على عقائد وآراء لم يُكتب لها أن تصلنا من طرق أخرى. إلا أنه توجد في بعض الحالات اختلافات لا يمكن تبريرها، فهي ترجع إلى أخطاء يمكن تحديدها بدقّة.

وتفيد مقارنة عمل ابن حزم بأعمال غيره من العلماء المسلمين في تقييم جهود ابن حزم وفق نظرة تاريخانية موضوعية، تسمح بتتبع مصادر ابن حزم، واكتشاف مجالات إبداعه أو تقصيره، كما تفيد المقارنة في استجلاء بعض النصوص الغامضة، فتصير مفهومة وقابلة للمقارنة بدورها بالمعطيات الحديثة. لم يصرّح ابن حزم سوى باثنين من مصادره عن المجوسية: أحدهما بشير الناسك[13]، وثانيهما أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي الطبيب (ت 311هـ/ 923م) صاحب كتاب «العلم الإلهي»، الذي لم يذكره ابن حزم إلا على سبيل المقارنة بين أفكاره والعقائد المجوسية[14]، وإن كان لا يستبعد أن يكون ابن حزم قد اتخذه مصدراً، كما سيتضح لاحقاً.

وبما أن ابن حزم ضنينٌ بذكر مصادره، ولم يستق معلوماته مباشرة من المجوس، إذ لم يكن لهم وجود بالأندلس، فبالضرورة أن يكون قد استقى معلوماته من مصادر مسكوت عنها، يمكن اكتشاف بعضها من طريق المقارنة بين النصوص.

---

(13) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص197. لم أعثر لـ«بشير الناسك» على ترجمة.

(14) المرجع السابق، ج1، ص86 ـ 87. انظر ترجمة الرازي الطبيب ـ الذي كان يلقَّب بجالينوس العرب ـ في: ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ/ 1270م)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. بيروت: دار الفكر، 1377هـ/ 1957م، ج2، ص343 ـ 361.

يجدر بنا في البدء استعراض تطوّر عقيدة الألوهية في الديانة المجوسية في خطوطه العريضة، كما حدّدت مساره الدراسات الحديثة، قبل الخوض في المقارنات المركّبة ومتعدّدة الأطراف.

إذا ما رجعنا إلى نصوص الأبستاق، وبصفة خاصة إلى سفر اليسنا Yasna وبصفة أخص إلى ترانيم الجاتها Gathas المنسوبة إلى زرادشت، لوجدنا مزيجاً من المعتقدات تراوح بين الاعتقاد في تعدد الآلهة إلى التوحيد مروراً بالتثنية. إلا أنه ثمة تيّار عقدي رئيسي في الجاتها خصوصاً، يمكن اعتباره ـ وفقاً لما هو متاح لدينا ـ المعبِّر الأفضل عن توجّهات زرادشت، وهو تيار ينزع نحو التوحيد، وإن كانت تحيط به شوائب عديدة:

لم يطلق زرادشت لفظ إله إلا على إله واحد هو أهورامزدا، الذي يعني اسمه «الرب الحكيم». تحيط به مجموعة من الجواهر أو الكائنات الإلهية أو الملائكة، هي الحاشية المقدّسة لأهورامزدا، فهو في بعض النصوص أبوها، وفي البعض الآخر مالكها، من خلالها يفعل ويتجلّى. وتُدعى هذه الكائنات المقدّسة مجتمعة بـ«الأميشا سبنتا» Amesha Spenta أي القدّيسون الخالدون. وكل واحد منهم يمثّل قيمة أخلاقية، ويبسط سيادته على قسم من العالم[15]، وهم:

1 ـ فوهو ماناه Vohu Manah: الفكر الجيّد، وهو سيد الثور (لهذا الثور دورٌ كبير في أسطورة نشأة الكون لدى المجوس).

2 ـ أشا Asha: النظام العالمي العادل، سيد النار محراب عبادة أهورامزدا.

3 ـ خشاثرا فايريا Khshathra Vairya: المملكة، السلطة، سيد السماء.

4 ـ هاورفاتات Haurvatat الصحّة، سيد المياه.

5 ـ أميريتات Ameretat: الخلود، سيد النباتات.

---

(15) انظر:

Widengren, *les Religions de l'Iran*, op. cit., p. 86. Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. I, pp. 323-324, 328. Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1070.

ويمكن إلحاق أراماتي Aramati أو أرمايتي Armati بهؤلاء الخمسة، وهو يمثل التقوى والورع.

وأهورامزدا هو أبٌ للأخوين التوأمين سبنتا ماينيو Spenta Mainyu الروح القدس، وأنغرا ماينيو Angra Mainyu الروح الشرير[16].

وتقول الأسطورة إنه في البدء اختار سبنتا ماينيو طريق الخير في الفكر والقول والعمل، واختار أنغرا ماينيو طريق الشر في شتّى صوره. وهذا الاختيار البدئي هو نموذج الاختيار الذي ينبغي لكل إنسان أن يقوم به في حياته. ولا يكفي أن يختار المرء طريق الخير، بل عليه أيضاً أن يحارب الشر ويقاومه، حتى ينال جزيل الثواب يوم الحساب[17].

وهكذا نرى أن أهورامزدا لا يخوض بنفسه المعركة ضد قوى الشر، بل ينوب عنه ابنه سبنتا ماينيو، مما يعبّر عن نزعة نحو تصوّر الإله مفارقاً ومتعالياً عن الصراعات. إلا أن هذه النزعة التنزيهية تخفي نزعة أخرى تستبطنها نحو التثنية، وتتجلى من خلال التقابل الخفي بين أهورامزدا وأنغرا ماينيو. ففي بعض النصوص يتماهى أهورامزدا مع سبنتا ماينيو. كما أن الحاشية الملائكية لأهورامزدا بما تمثله من قيم أخلاقية نبيلة تقابلها وتعاكسها الحاشية الشيطانية لأنغرا ماينيو بقيمها السلبيةِ المضادة[18]. إن هذا النزوع المبطّن نحو الاستقطاب الثنائي بين إلهٍ للخير وإلهٍ للشر، هو ما سيبرز في نصوص متأخّرة في شكل عقيدة ثنوية صريحة.

ولا يُستبعد أن تكون الجاتها وغيرها من النصوص الأبستاقية قراءة ثنوية

---

(16) انظر:

Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. I, p. 324.

(17) انظر:

Ibid, vol. I, pp. 324, 327-328. Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1070.

(18) انظر:

Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1070.

لتراث توحيدي سابق لها، ومحاولة توفيقية (أو تلفيقية) بين التوحيد والثنية. وما يدعم وجهة النظر هذه ما نجده في الأسفار المجوسية المقدسّة ـ بما فيها الجاتها ـ من آثار لعبادات هندية ـ إيرانية، على الرغم من شدّة رفض زرادشت لتلك الآلهة القديمة التي تدعى ديفا deiva، واعتباره إياها شياطين يجب محاربتها[19]. هذا التعايش بين معتقدات مختلفة: توحيدية وثنوية وتعدّدية، داخل نص قديم مستمد من تراث شفوي تناقلته الأجيال عبر عصور طويلة، مما جعله عرضة للتبديل والتغيير، لا يعدم له نظائر في الديانات القديمة.

ثمة تيارٌ آخر في الديانة المجوسية، وإن كانت له أصول قديمة، إلا أنه لم يبرز بصفة جلية وقوية إلا في عهد الدولة الساسانية، حيث تبنته المؤسستان الدينية والملكية. ويدعى هذا التيار بـ«الزروانية» نسبة إلى إله الزمان «زروان» Zruuan, Zrwan.

تقول الأسطورة الزروانية إن الإله زروان قدّم قرباناً لأجل أن يكون له ولدٌ. وبعد انتظار طويل، شكّ زروان في جدوى قربانه، فحمل بولدين: أهرمزد Ohrmazd بفضل القربان المقدّم، وأهريمن Ahriman نتيجة الشكّ الذي خامره. وقرّر زروان أن يجعل ابنه البكر ملكاً، فعرف أهرمزد بنية أبيه وأخبر أخاه أهريمن، الذي بادر بتمزيق الرحم وخرج ليكون بكر أبيه وينال الملك. ولما قدّم نفسه لأبيه، أنكره زروان وقال له: «ابني معطّر نيّر وأنت مظلم منتن!» وعندما وُلد أهرمزد نيراً معطراً، أراد زروان أن ينصّبه ملكاً، إلا أن أهريمن ذكّر والده بقسمه، مما اضطر زروان إلى تسليم الملك إلى أهريمن لمدة تسعة آلاف سنة، يحكم بعدها أهرمزد. وهذا ما يفسّر سيطرة الشر على العالم، مع الأمل في الخلاص المستقبلي حين يحكم الخير. وتردف الأسطورة قائلةً إن أهرمزد وأهريمن قد شرعا في خلق العالم، كلّ واحد منهما خلق ما يشاكله[20].

---

(19) انظر:

Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. I, pp. 325, 328-330, 336-340, 396-400.

(20) انظر:

Widengren, *les Religions de l'Iran*, op. cit., pp. 314-315. Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. II, pp. 299-300.

يلاحظ في هذه الأسطورة، حلول زروان محل أهورامزدا، الذي صار يدعى أهرمزد وحلّ بدوره محلّ سبنتا ماينيو. أما أهريمن ـ أنغرا ماينيو سابقاً ـ فحافظ على دوره المعهود زعيماً لقوى الشر. إلا أن الجديد في هذا التصوّر هو نزول أهورامزدا/ أهرمزد إلى حلبة الصراع بنفسه، أما زروان فهو إله الزمان الذي تجري فيه أحداث ووقائع الصراع المصيري بين الخير والشر.

وثمة تيارٌ ديني ثالث مضادّ للإله زروان، يؤمن بوجود إلهين أزليين متصارعين هما: أهرمزد وأهريمن، الأول يمثل النور والخير، والثاني يمثل الظلمة والشر. فما يتميّز به هذا التيار هو استبعاده لزروان[21].

وهكذا نرى أنه من خلال التيارين الأخيرين، ابتعدت المجوسية من التصوّر الأول، الذي يبوّء أهورامزدا المكانة العليا بصفته ربّاً حكيماً خلق السماء والأرض والنور والظلمة، فبرزت العناصر الثنوية الكامنة في النظرية الأولى بشكل واضح.

بعد استعراض هذه النظريات الثلاثة حول الألوهية في المجوسية، نتساءل عن موقف النقّاد المسلمين ـ وبصفة خاصة ابن حزم ـ من هذه العقائد؟

إذا ما أخذنا بالحسبان الترتيب التاريخي لهذه التيارات العقدية، لفهمنا لماذا كانت مؤلّفات النقّاد المسلمين ـ في حدود ما وصلنا منها ـ خلواً من ذكر النظرية الأولى التي نسبها الباحثون المحدثون إلى زرادشت، على الرغم مما فيها من نزعة توحيدية تدعم ما يذهب إليه بعض العلماء المسلمين من كتابية المجوسية. فهذه النظرية هي أقدم النظريات الثلاثة، ولما تراجع نفوذها فسح المجال للتيارين المتأخّرين، اللذين كانا رائجين عندما فتح المسلمون إيران وتعرّفوا على ديانات أهلها. لذا نجد الزروانية والتيار المضاد لها بارزين في أعمال النقّاد المسلمين، مع تفاوت في درجة وضوح الرؤية لدى كل واحد منهم.

---

(21) انظر:
Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1072. Morony, Madjus, in: *EI*², op. cit., vol. V, pp. 1110-1118.

وفيما يلي المقارنة بين ثلاثة أطراف: المعلومات التي قدّمها ابن حزم عن المجوسية من ناحية، والمعلومات المتوفرة لدى النقاد المسلمين الآخرين من ناحية ثانية، ونتائج الدراسات الحديثة من ناحية ثالثة.

نجد في النظرية الأولى - التي رفضها ابن حزم وخطّأ المتكلّمين في نسبتهم إياها إلى المجوس[22] - شبهاً بالأسطورة الزروانية، حيث نشأ أهريمن في كليهما عن فكرة سيئة خامرت الإله الأول الذي كان وحيداً في البدء، وهو زروان بالنسبة للعقيدة الزروانية، وأورمن (أهرمزد) بالنسبة للنظرية التي ذكرها المتكلّمون.

ولا يُستبعد أن يكون التيار المضاد للزروانية، قد اقتبس بعض ملامح أسطورة خصومه، ونسب ما يتعلق فيها بزروان إلى أهرمزد. فيكون ما نقله بعض المتكلّمين شكلاً متطوراً ومعدّلاً من الأسطورة الزروانية. ومن هؤلاء المتكلّمين: القاضي عبد الجبار[23] (ت 415هـ/ 1025م)، والباقلاني[24] (ت 403هـ/ 1013م)، والجويني[25] (ت 478هـ/ 1085م).

أما الشهرستاني (ت 548هـ/ 1153م) فيفرّق بين ما ذكره المتكلّمون السابقون - وينسبه إلى فرقة مجوسية تدعى الكيومرثية - والأسطورة الزروانية في شكلها المعروف، وينسبها إلى فرقة مجوسية تدعى الزروانية[26].

= يُرجع الباحث الأول العقيدة الزروانيّة إلى نصوص فهلوية من القرن التاسع الميلادي في معظمها. وترجع هذه النصوص - حسب الباحث الثاني - إلى القرنين الثالث والتاسع الميلاديين. مما يؤكّد أن هذه العقيدة تمثّل المجوسية في صورتها المتأخّرة، التي عرفها المسلمون عند فتحهم لبلاد فارس.

(22) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 86.

(23) القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص71.

(24) الباقلاني. **التمهيد**، مرجع سابق، ص70 - 74.

(25) الجويني. **الشامل في أصول الدين**، الكتاب الأول (كتاب الاستدلال) من الجزء الأول، تحقيق: هلموت كلوبفر H. Klopfer. القاهرة: دار العرب، د.ت.، ص118. لمزيد من التفاصيل، انظر:

Guy Monnot, Pour le dossier arabe du mazdéisme zurvanien, in: *Journal Asiatique*, vol. CCLXVIII, 1980, fasc. 3, 4. pp. 233-242.

(26) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص233 - 236.

كما نجد إشارات إلى الأسطورة الزروانية ـ من دون ذكر لزروان ـ في تفسير ابن جرير الطبري (ت 310هـ/ 922م)، وفخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1209م)، بمناسبة قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾[27] [الصافات: 158]. ونصّ الفخر الرازي أكثر وضوحاً وتفصيلاً.

وهكذا نرى أن ابن حزم، وإن كان قد أصاب حينما ذكر أن نظرية صدور أهرمن عن أورمن (أهرمزد) هي الرائجة لدى المتكلّمين، إلا أنه جانب الصواب عندما خطّأهم، ورفض نسبة النظرية إلى المجوس. فبمنأى عمّا إن كانت هذه النظرية تمثل فعلاً تطويراً من قبل التيار المضاد للزروانية للأسطورة الزروانية أو لا، فهذه النظرية تحمل بالفعل بعض ملامح التيارين المتصارعين في آن معاً. ولذلك لا يستبعد ـ كما سبقت الإشارة ـ أن تكون محاولةً توفيقية (أو تلفيقية) بينهما، كعادة التيارات المتصارعة عندما تريد أن تصل إلى حلول وسط.

أما بالنسبة لنظرية القدماء الخمسة، التي اعتبرها ابن حزم من عقائد المجوس، ودافع عن نسبتها لهم ضد ما ذكره المتكلّمون، فلأجل تقييمها يجدر بنا أولاً أن نبحث عن مصدرها.

في هذا الصدد، يلاحظ التشابه الكبير بين ما ذكره ابن حزم عن القدماء الخمسة لدى المجوس[28]، وما أورده المسعودي (ت 345هـ/ 956م) في كتابه «التنبيه والإشراف»[29]. والمقابلة بين النصّين توضّح ذلك:

(27) الطبري. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، ج10، ص535 ـ 536. الرازي. **التفسير الكبير**، ج26، ص 168.

(28) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص86 ـ 87.

(29) ص81. العلامتان (أ) و(ب) تشيران إلى ترتيب النصوص.

المسعودي	ابن حزم
(ب) «ومتكلّمو الإسلام من أصحاب الكتب والمقالات، ومن قصد إلى الردّ على هؤلاء القوم ممن سلف وخلف يحكون عنهم أنهم (أي المجوس) يزعمون أن الله تفكّر فحدث من فكره شرّ وأنه الشيطان، وأنه صالحه وأمهله مدة من الزمان يفتنه فيها، وغير ذلك من مذاهبهم مما تأباه المجوس، ولا تنقاد إليه، ولا تقرّ به». «وأرى أن ذلك حكاية عن بعض عوامهم ممن سُمع يعتقد ذلك فنُسب إلى الجميع».	(أ) «فإن المتكلّمين ذكروا عنهم (أي المجوس) أنهم يقولون: أن الباري عزّ وجلّ لما طالت وحدته استوحش، فلما استوحش فكّر فكرة سوء فتجسّمت فاستحالت ظلمة، فحدث منها «أهرمن» وهو إبليس، فرام الباري تعالى إبعاده عن نفسه فلم يستطع، فتحرّز منه بخلق الخيرات، وشرع أهرمن في خلق الشر، ولهم في ذلك تخليط كثير». «قال أبو محمد (أي ابن حزم) ـ رضي الله عنه ـ وهذا أمرٌ لا تعرفه المجوس...».
(أ) «وما يذهبون إليه في القدماء الخمسة عندهم: «أورمزد» وهو الله عزّ وجلّ، و«أهرمن» وهو الشيطان الشرير، و«كاه» وهو الزمان، و«جاي» وهو المكان، و«هوم» وهو الطينة والخميرة، وحجاجهم لذلك...».	(ب) «... بل قولهم الظاهر هو أن الباري تعالى، وهو «أورمن»، وإبليس وهو «أهرمن»، و«كام» وهو الزمان، و«جام» وهو المكان، وهو الخلاء أيضاً، و«توم» وهو الجوهر، وهو أيضاً الهيولى، وهو أيضاً الطينة والخميرة، خمسة لم تزل. وأن «أهرمن» هو فاعل الشرور. وأن «أورمن» فاعل الخيرات. وأن «توم» هو المفعول به كل ذلك».

إن التشابه بين النصين لا يصل إلى درجة التطابق بينهما، فهما يختلفان في بعض الجزئيات، إلا أن جوهرهما واحد. وعلى الرغم من أن ابن حزم ضنين كعادته بذكر مصادره، ولم يذكر المسعودي، إلا أنه يُحتمل أن يكون قد نقل عن المسعودي السابق زمنياً من كتابه «التنبيه والإشراف» أو من إحدى كتبه المفقودة المتعلّقة بالديانات، مثل: كتاب «المقالات في أصول الديانات»، وكتاب «خزائن الدين وسر العالمين»[30]. ويتدعّم هذا الاحتمال، إذا ما علمنا أن هذه المرّة ليست المرة الوحيدة التي تتشابه فيها نصوص الرجلين في موضوع الأديان.

(30) انظر مثلاً: المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص 137.

يوجد احتمال آخر، وهو أن يكون ابن حزم والمسعودي كلاهما قد نقل عن مصدر مشترك، وهو حسب ب. كراوس P. Kraus، كتاب «العلم الإلهي» لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي الطبيب (ت 311هـ/ 923م)، الذي «حاول فيه تشييد مذهبه الخاص في الفلسفة الإلهية بما اعتبره عقائد للمجوس»[31]. واستند كراوس فيما ذهب إليه، إلى معرفة كلّ من ابن حزم والمسعودي لكتاب العلم الإلهي.

وفي الحقيقة، توجد عوائق تمنع من الجزم بما ذهب إليه كراوس:

1 ـ فابن حزم لم يصرح بأن معرفته بعقائد المجوس قد حصل عليها من طريق الرازي الطبيب، بل اكتفى بالإشارة إلى أن ردّه على الرازي ينطبق أيضاً على المجوس، نظراً للتشابه بين معتقداتهما[32]. وابن حزم يعلم أن هذا التشابه لا يعني التطابق، فالقدماء الخمسة عند الرازي ـ وهم الله والنفس الكلية والهيولى والزمان والمكان ـ يختلفون في العنصرين الأولين عن القدماء الخمسة لدى المجوس حسب ابن حزم.

2 ـ أما المسعودي، فلم يأت على ذكر كتاب «العلم الإلهي» في ثنايا سرده لعقيدة القدماء الخمسة التي نسبها إلى المجوس. أما إشارته إلى كتاب «العلم الإلهي» فتقع في سياق آخر، على إثر ذكره المناظرة بين فورفوريوس الصوري وأنابو الكاهن المصري، حيث لم يذكر كتاب «العلم الإلهي» باسمه، ولكن وصفه بأنه كتاب يتألف من ثلاث مقالات صنّف على مذاهب الفيثاغوريين[33]، ولم يقل على مذاهب المجوس.

3 ـ كما أنه لا يوجد إجماع عند العلماء المسلمين على نسبة نظرية القدماء الخمسة للرازي الطبيب إلى فلسفة أو ديانة معينة: فبعضهم ينسبها إلى الصابئة الحرّانيين، والبعض الآخر ينسبها إلى الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين.

---

(31) الرازي. **رسائل فلسفية مع قطع بقيت من كتبه المفقودة**، جمع وتصحيح: ب. كراوس، القاهرة: جامعة فؤاد الأول، كلية الآداب، 1939م، ج1، ص 184.

(32) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص87.

(33) المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص138، 106.

وهاتان النسبتان هما الرائجتان لدى من تعرّض إلى الرازي بالذكر[34].

4 ـ ويرى بعض الباحثين المحدثين أن نظرية الرازي ما هي إلا توليفة خاصة به، حاول من خلالها الجمع بين الفلسفة الطبيعية اليونانية والإسلام[35]. ويرى ب. كراوس أن نسبة الرازي آراءه إلى الصابئة الحرانية، هو من باب البحث عن سند تاريخي لأفكاره، مستدلاً بأن نسبة هذه النظرية للصابئة الحرّانية لم ترد في أيّ كتاب سابق للرازي[36].

وهكذا بفقدان كتاب «العلم الإلهي» تبقى عدة أسئلة بلا إجابة: هل فعلاً نقل المسعودي وابن حزم عن الرازي؟ أنسب الرازي نظريته إلى المجوس، أم إلى الصابئة الحرانية، أم إلى الفلاسفة الطبيعيين، أم نسبها إليهم جميعاً من أجل دعم نظريته وإثبات أن لها أصولاً دينية وفلسفية قديمة؟ وبمنأى عما إذا كان ابن حزم والمسعودي قد نقلا عن الرازي أو لا، هل ما ذكراه له علاقة بعقائد المجوس، كما وصلتنا؟

من الواضح أن ما ذكره ابن حزم والمسعودي لا يتّفق مع ما جاء في الجاتها من أن أهو رامزدا هو خالق السماء والأرض والنور والظلمة من طريق الفكر. كما أنه لا علاقة للأميشا سبنتا بالزمان والمكان المطلقين والهيولى الأزلية، فالقديسون الخالدون يمثلون مُثلاً أخلاقية سامية، ويبسطون سيادتهم على أجزاء من العالم (النار، السماء، المياه. . .

ويُلاحظ أن الزمان ضمن القدماء الخمسة يميل إلى التجريد وهو خال من كل فعالية وخالقية مقارنة بزروان إله الزمان في الأسطورة الزروانية، حيث يتبوأ

---

(34) الرازي. **رسائل فلسفية**، مرجع سابق، ص195 ـ 216. حيث أورد كراوس العديد من النصوص لمؤلفين مسلمين قدامى حول أصل نظرية القدماء الخمسة عند الرازي.

(35) انظر:

A. S. Bazmee Ansari, Philosophical and religious views of Muhammad Ibn Zakariyya al-Razi, in: *Islamic Studies*, vol. XVI, No, Autumn 1977, Islamabad, pp. 157-177.

(36) الرازي. **رسائل فلسفيّة**، مرجع سابق، ص192، عموماً ص191 ـ 194. ويميل كراوس إلى أن هذه النظرية من وضع الرازي نفسه، متأثراً فيها بآراء الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين.

مكانة عالية كأبٍ لأهرمزد وأهريمن. كما أنه لا يمكن الربط بين نظرية القدماء الخمسة والتيار المضاد للزروانية، إذ لا نجد فيه ذكراً لبقية عناصر المجموعة (الزمان، المكان، الهيولى).

وعلى الرغم من هذا، توجد ملامح مجوسيّة لا تخفى في نظرية القدماء الخمسة، حيث نجد فيها أن الفعل ينحصر في قطبين اثنين: أورمن (أهرمزد) فاعل الخيرات وأهرمن فاعل الشرور، أما بقية العناصر ـ وإن كانت تتصف بالقدم ـ فهي لا تتميز بما تتميز به الآلهة من خالقية وفعّالية. لذا لا يمكن الجزم بأن هذه النظرية لا علاقة لها بالمجوسية، إذ يمكن أن يكون ما ذكره ابن حزم والمسعودي الشهادة الوحيدة المتبقية على أحد المعتقدات المجوسية المغمورة، لم يكتب له أن يصلنا إلا عن طريقهما.

ويمكن أن يُقال كخلاصة إنّ ما رفض ابن حزم نسبته إلى المجوس هو أوصل رحماً بهم مما قبل نسبته إليهم، هذا في حدود المعطيات المعاصرة.

ب ـ المزدكية

لم يفصّل ابن حزم القول في المزدكية، إذ اكتفى بذكر نسبة تأسيسها إلى مزدك الموبذ، الذي كان على عهد أنوشروان بن قباذ ملك الفرس، وكان مزدك يقول بالمساواة بين الناس في المكاسب والأموال والنساء وغير ذلك[37].

اكتفى ابن حزم بذكر السمة الأساسية التي تميزت بها المزدكية بين الديانات الإيرانيّة، ولم يدخل في تفاصيل أخرى ذكرها غيره من العلماء المسلمين أمثال: القاضي عبد الجبار (ت 415هـ/ 1025م)، وبصفة خاصة الشهرستاني (ت 548هـ/ 1153م)، وكلاهما نقل عن أبي عيسى الورّاق (ت 247هـ/ 861م)، حيث ذكرا مثلاً اعتقاد المزدكية بأن النور يفعل بقصد واختيار، وأن الظلمة تفعل عشوائياً[38].

---

(37) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 87، ج2، ص274. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص361. وفي **الأصول والفروع** ورد مزدق والمزدقية بالقاف بدل الكاف.

(38) القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص16. الشهرستاني. **الملل والنحل**، =

المعلومة الوحيدة التي كان ابن حزم غير دقيق فيها، هي قوله إن مزدك قد ظهر في عهد أنوشروان بن قباذ، في حين أن التاريخ يقول إنه ظهر في عهد الملك الساساني قباذ Kavad (488 ـ 531ق م)، الذي اعتنق الدين الجديد، أما ابنه أنوشروان فقد كانت على يديه نهاية مزدك[39].

ج ـ الصابئة

تعريف الصابئة

لم يوضّح ابن حزم تفاصيل التصوّر الثنوي للصابئة، واكتفى بقوله إنهم يؤمنون بالأصلين مثلهم مثل المجوس[40]، من دون تحديد إن كانوا يؤمنون بالقدماء الخمسة أو لا. وركّز بالخصوص على عبادة الصابئة للكواكب.

يرى ابن حزم أن دين الصابئة هو أقدم الأديان وأعمّها على وجه الأرض. حيث كان صحيحاً في الأصل قبل أن تدخل عليه عبادة الكواكب وتُبدّل شرائعه. وأرسل الله تعالى إبراهيم الخليل عليه السلام إلى الصابئة لتصحيح ما أفسدوه، فلقي منهم ما هو مذكور في القرآن الكريم. ويُدعى الصابئة بالحنفاء، وسموا بهذه التسمية في عهد إبراهيم وبعده، ومنهم بقية باقية في حرّان[41] لا يتجاوز

= مرجع سابق، ج1، ص 249 ـ 250. أبو عيسى محمد بن هارون الورّاق، ألّف العديد من الكتب في الردّ على الثنوية وأهل الكتاب عندما كان على مذهب الاعتزال، ثم صار ثنوياً، في ظروف غامضة. انظر عنه: ابن النديم. **الفهرست**، ص216.

Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit., pp. 60-61.

(39) لمزيد من الإطلاع على المزدكية، انظر:

Duchesne-Guillemin, Mazdacisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1068. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit., pp. 75-76.

(40) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88. **الأصول والفروع**، ص363.

(41) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88 ـ 89، ج4، ص17. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص364. أما الآيات القرآنية التي تروي قصة إبراهيم مع قومه، فمنها: الأنعام (6: 74 ـ 83)، الأنبياء (21: 51 ـ 70). وأما مدينة حرآن، فتدعى باليونانية καρράν واللاتينية Carrhae، ويسميها آباء الكنيسة بالمدينة الوثنية (حرفياً الإغريقية) هلينوبوليس Γλληοπολις. تقع هذه المدينة شمالي بلاد الرافدين، عند نهر صغير يدعى =

عددها الأربعين شخصاً[42].

يعبد الصابئة الكواكب السبعة ويقولون بقدمها، ويعبدون البروج الاثني عشر التي أوّلها الكبش فالثور[43]، معتقدين أن الكواكب «تعقل وتدبّر وتضرّ وتنفع، ويقيمون لكل كوكبٍ منها شريعة محدودة»[44]، أي أنهم يقيمون لكل كوكب صناعات سرية لاستنزال قواه[45]. وهم يصوّرون الكواكب في شكل أصنام يقدّسونها في هياكلهم، حيث يعدّون لها الأعياد، ويتقرّبون إليها بالقرابين والذبائح والدخن[46]... وقد كانت الأصنام في البدء رموزاً للكواكب قبل أن تُعبد معها[47].

وذكر ابن حزم مشابهة الصابئة للمسلمين في بعض عباداتهم وتشريعاتهم: فهم يصلون خمس صلوات في اليوم والليلة مستقبلين مكة المكرمة والكعبة

= الجلاّب، عند مفترق طرق القوافل بين آسيا الصغرى والشام والعراق، وهي تقع اليوم في الأراضي التركية. ولهذه المدينة تاريخ عريق يرجع إلى عهد الميتانيين، وقد اشتهرت باحتوائها لمعبد الإله البابلي سن (القمر). فُتحت صلحاً في عهد عمر بن الخطاب سنة 18هـ/ 639م، ودمّرها هولاكو المغولي سنة 657م، ونقل أهلها إلى الموصل ومردين، وبقيت حرّان بعد ذلك خرائب مهجورة. انظر: ياقوت الحموي. **معجم البلدان**، مج2، مادة: حرّان، ص235 ـ 236. البلاذري. **فتوح البلدان**، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، وعمر أنيس الطباع، بيروت: دار النشر للجامعيين، 1377هـ/ 1957م، ص236 ـ 241.
G. Fehérvari, Harran, in: *EI*², vol. III, pp. 227-230. Michel Tardieu, Sabiens coraniques et «Sabiens» de Harran, in: *Journal Asiatique*, vol. CCLXXIV, No 1-2, 1986, p. 1.

(42) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 199. هذا الإحصاء مبالغ فيه بلا شك إن لم يقع خطأ من الناسخ.

(43) المرجع السابق، ج1، ص88. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص363. والكواكب السبعة هي: زحل، الزهرة، المشتري، عطارد، المرّيخ، القمر، الشمس. اشتهرت الديانات الرافدية القديمة بعبادة الكواكب منذ السومريين، وترمز الطبقات السبعة للزقّورة (معبد على شكل برج مدرَّج) إلى الأفلاك السبعة.

(44) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج4، ص17.

(45) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص303.

(46) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88، ج4، ص17.

(47) المرجع السابق، ج1، ص 88. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص363 ـ 364.

الشريفة، ويصومون شهر رمضان، ولا يأكلون الميتة والدم ولحم الخنزير، ويحرمون نكاح المحارم[48].

لم يعلّق ابن حزم على هذه التشابهات، ولم يحاول إرجاعها إلى بقايا دعوة إبراهيم، إلى أو إدريس أو نوح اللذين يعترف الصابئة بنبوتهما، ويدعون إدريس بهرمس ونوحاً بإيلون[49]. أما بقية أنبياء الصابئة، الذين لا يعترف بهم اليهود والنصارى والمسلمون، فهم اسفلانيوس صاحب الهيكل الموصوف، وعاظيمون، ويوداسف وغيرهم[50].

ولم يشر ابن حزم إشارة صريحة إلى كتابية الصابئة وإلى وجوب معاملتهم معاملة أهل الذمة كما فعل مع المجوس، وإن كان قد أشار إلى كون دين الصابئة كان صحيحاً في الأصل.

وينسب ابن حزم إلى الصابئة اعتقادهم بعودة المهدي المنتظر[51]، من دون أن يبيّن هوية هذا المهدي والظروف التاريخية التي أدّت إلى انتظاره.

أما بخصوص كتب الصابئة، فلم يذكر ابن حزم شيئاً عنها سوى أنه لا يُعتدّ بها لقلّة عدد الصابئة، فنقلهم لا تُقام به حجة[52].

---

(48) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص363.

(49) المرجع السابق، ج1، ص90، 182، 199. أما في **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص366، الأصول فنجد أسلون بدل إيلون.

(50) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص90، أما في ص199، فقد ورد «عادمون» و«اسقلابيوس». وأما يوداسف (ص90)، فهو تصحيف لبوداسف، وهو بوذا مؤسس الديانة البوذية في الهند في القرن السادس ق م. ويعرف بوذا أيضاً في التراث الإسلامي ببوداسب، أما البددة (جمع البد)، فيقصد بها في الأغلب تماثيل بوذا. انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: شارل بلاّ Ch. Pellat. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية، 1973م، ج1، ص263، ج2، ص380. ابن النديم. **الفهرست**، ص411، الشهرستاني. **الملل والنحل**، ج2، ص252 ـ 253. انظر أيضاً: Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. II, pp. 74-83, 92-107, 204-219. Pierre Massein, Bouddha, Bouddhisme (Histoire du), in: *D.R.*, op. cit., pp. 196-197, 198-202.

(51) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص229.

(52) المرجع السابق، ج1، ص199.

نقد تعريف الصابئة

إن التحديد والصرامة اللذين تميّز بهما تعريف ابن حزم للصابئة، لا نجدهما لدى العديد من المؤلفين المسلمين القدامى، فموضوع الصابئة لغز حيّر القدامى، ولا يزال يحيّر المحدثين والمعاصرين، ينتظر الإجابة عن أسئلته العديدة المتداخلة والمتشابكة. ويرجع تعقيد موضوع الصابئة إلى عاملين:

كونه لم يرد في القرآن الكريم ما يحدّد هويتهم وديانتهم، حيث لا نجد سوى ذكر اسمهم فقط في ثلاثة مواضع هي: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: 69] وقوله أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17].

هذا بالإضافة إلى كون اسم «الصابئة» قد أطلق على غير طائفة دينية، مما أحدث نوعاً من الارتباك في الربط بين الصابئة المذكورين في القرآن الكريم والصابئة الموجودين في الواقع. وأهم الآراء التي دارت حول هوية الصابئة في التراث الإسلامي:

توسّع المسعودي (ت 345هـ/ 956م) كثيراً في تعميم اسم «الصابئة» فجعله يشمل العديد من الديانات القديمة، فعدّ من الصابئة:

أ - الحرّانيين الذين اعتبرهم امتداداً للصابئة المصريين، فالأقباط كانوا صابئة قبل أن يعتنقوا النصرانيّة[53]. وربط بينهما وبين الفلاسفة الطبيعيين الأوائل أمثال تاليس (ت 456 ق م) وفيثاغورس (ت 497 ق م) وبين معتقدات عوام اليونانيين[54].

---

(53) المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص18، 137، 138.

(54) المرجع السابق، ص101. لمزيد من الإطلاع على تاليس وفلسفته، انظر: كرم =

ب ـ ملوك الروم قبل تنصّر قسطنطين بن هيلاني[55].

ج ـ ملوك الفرس قبل ظهور زرادشت[56].

د ـ السمنية (البوذية) بالصين[57].

أما صابئة البطائح (المغتسلة)، فلم ينعتهم المسعودي بالصابئة، بل سماهم الكلدانيين والبابليين، وذكر أنهم يوجدون في عصره بين واسط والبصرة بالعراق[58].

أما ابن النديم (ألّف الفهرست سنة 377هـ/ 987م) فذكر صنفين من الصابئة:

أ ـ الصابئة الحرنانيّة الكلدانيين بحرّان. ويعتبر ابن النديم الوحيد ـ فيمن وصلتنا أعمالهم ـ من فصّل القول في قصة اتخاذ وثنيي حرّان اسم الصابئة. فيروي أن الخليفة المأمون العباسي خيّرهم بين الدخول في الإسلام أو إحدى الديانات الكتابية وبين القتل. فاختار بعضهم الإسلام والبعض الآخر النصرانيّة تظاهراً وادعاءً. وبُعيد وفاة المأمون أشار عليهم أحد شيوخهم باتخاذ اسم الصابئة مع البقاء على ديانتهم القديمة، فرجع من ادّعى التنصّر إلى دينه الوثني، أما من تظاهروا بالإسلام فما استطاعوا الارتداد عنه خوفاً من القتل، إلا أنهم ظلوا على ديانتهم القديمة في السر[59].

= يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت: دار القلم، د.ت. ص12 ـ 14. أما عن فيثاغورس فانظر: ص20 ـ 26. ولقد تأثر هذان الفيلسوفان بالحضارات الشرقية القديمة: البابلية والمصرية بصفة خاصة.

(55) المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص4، 106، 115، 118 ـ 119، 150، 225.

(56) المرجع السابق، ص79.

(57) المرجع السابق، ص138.

(58) المرجع السابق، ص137. المغتسلة أو الصابئة المندائيون أو صابئة البطائح فرقة دينية من أهم شعائرها الاغتسال، مازالت لها بقايا إلى اليوم في جنوبي العراق، وهاجر كثيرٌ منهم إلى السويد. وما زالت الآراء متضاربة حول أصل هذه الفرقة وعلاقاتها بالمجوسية واليهودية والنصرانيّة. انظر:

J. Ries, Alchasasme, C. Perrot, Mandéisme, in: *D.R.*, op. cit., pp. 512-513, 1020-1021.

(59) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص385.

ويسهب ابن النديم في وصف معتقدات أهل حرّان وعباداتهم وطقوسهم وأعيادهم[60]...

ب ـ صابئة البطائح، ويسميهم «صابة البطائح» و«المغتسلة». ويذكر شيئاً من طقوسهم وأساطيرهم باختصار[61].

يبدي ابن النديم تردّداً في وصف العلاقة بين هذين الصنفين من الصابئة، فيقول عن صابئة البطائح: «وهم عامة الصابئة المعروفين بالحرنانيين، وقد قيل إنهم غيرهم جملة وتفصيلاً»[62].

ويردف ابن النديم قائلاً إن شيلي زعيم الشيليين كان من المغتسلة، «إلا أنه كان يخالفها... وكان يميل إلى مذهب اليهود ويأخذ به»[63]. وفي الحقيقة إن المعلومات عن فرقة الشيليين غير كافية لتحديد هويتهم الدينية وتاريخهم بدقة.

نظر القاضي عبد الجبّار (ت 415هـ/ 1025م) إلى صابئة عصره، فوجدهم صنفين:

أ ـ أهل حرّان، وقد فصّل نسبياً القول في عقائدهم.

ب ـ وصابئة آخرين لم يحدّد أماكن وجودهم، ينسبون أنفسهم إلى دين شيث بن آدم، ويدّعون أن له كتاباً أنزله الله عز وجل عليه من قبل الله، حفظه من بعده نوح. ويُعتبر «المغني» هو الكتاب الوحيد للقاضي عبد الجبار الذي ذكر فيه هذا الصنف من الصابئة، حيث لم يذكر في «المجموع في المحيط بالتكليف»[64] و«تثبيت دلائل النبوة»[65] إلا صابئة حرّان.

---

(60) المرجع السابق، ص383 ـ 391.

(61) المرجع السابق، ص403 ـ 404.

(62) المرجع السابق، ص404.

(63) المرجع السابق، ص404.

(64) القاضي عبد الجبار. **المجموع في المحيط بالتكليف**. جمع أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1965، ج1، ص225 ـ 226. لم يسم الحرانيين، ولكن يستنتج من كلامه أنه يقصدهم.

(65) انظر خاصة: ج1، ص108 ـ 109، 162 ـ 164، 166. لمزيد الإطلاع، انظر: =

ثم يتساءل القاضي في تردّد وحيرة أيّ الصنفين مقصودٌ من قبل الفقهاء في كتبهم، حيث ذكروا الصابئة صنفاً من النصارى تؤخذ منهم الجزية؟

ثمة حدٌّ أدنى من الحقيقة يؤكّده القاضي، وهو أنه لا علاقة لعقائد الحرّانية بالنصرانيّة. إلا أنه يجوّز أخذ الجزية منهم - إن ورد الشرع بذلك - حتى لو لم يكونوا من أهل الكتاب. ويحتمل في تقديره أن يكون الذين ينتسبون إلى شيث هم المقصودين عند الفقهاء دون غيرهم. ثم يورد - بصيغة التمريض - قصة انتحال أهل حرّان صفة صنف من النصارى لكي ينجوا من القتل في أيام بعض الخلفاء. ويضيف احتمالاً آخر هو أن يكون الصابئة المقصودون من قبل الفقهاء قد انقرضوا، وأن الصابئة المعاصرين له ادعوا أنهم موافقون لهم قصد النجاة من القتل. وهكذا يكون كلا صنفي الصابئة مزيّفين.

يُلاحظ أن القاضي عبد الجبار لم يتناول بالرد في «المغني» إلا عقائد الصابئة الحرانية، وإن كان ردّه موجزاً ويحيل إلى أجزاء مفقودة من كتابه[66].

يرى البيروني (ت 440هـ/ 1048م) أن الصابئة الحقيقيين هم بقايا السبي البابلي من اليهود الذين نقلهم بختنصر (نبوخذنصر) من بيت المقدس إلى بابل، فألفوا العيش هناك، وصبوا (أي مالوا) إلى دين المجوس، فصارت معتقداتهم خليطا من اليهودية والمجوسيّة. وهم ينسبون أنفسهم إلى أنوش بن شيث بن آدم. ولما سمح لهم الملك الفارسي كورش بالعودة إلى فلسطين، أبوا ذلك وفضّلوا البقاء ببابل. وبقاياهم في عصر البيروني بواسط وسواد العراق بناحية جعفر والجامدة ونهري الصلة.

أما الحرانيون، فليسوا بالصابئة الحقيقيين، وإن كانوا قد اشتهروا بهذا الاسم أكثر من غيرهم، إذ أن أسماءهم الأصلية هي: الحنفاء والوثنية والحرانية، ولم يتسموا باسم الصابئة إلا في عهد الدولة العباسيّة سنة 228هـ ليدخلوا في عهد الذمة[67].

= G. Monnot, *Islam et Religions*, Paris, Maisonneuves et Larose, 1986, pp. 222-225.

(66) انظر: ج5، ص152 - 154.

(67) البيروني. **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، مرجع سابق، ص206 - 318.

هذا هو الطرح الأساسي الذي قدمه البيروني حلاً لمشكلة هوية الصابئة، إلا أنه توجد بعض الإشارات المتفرقة توسع من النطاق الجغرافي لاستعمال اسم «الصابئة».

- أشار البيروني إلى أن مانوية سمرقند كانوا يُدعون بالصابئة[68].
- وذكر أن بوذاسف (بوذا) - الذي ظهر في عهد الملك طهمورث بالهند وأتى بالكتابة الفارسيّة - قد «دعا إلى ملّة الصابئين»[69].
- كما ربط البيروني بين ديانة المجوس الأقدمين قبل زرادشت وديانة قدماء الحرانية، من دون أن ينعت أولئك المجوس بالصابئة[70]، مثلما فعل المسعودي[71].

هذه أهم الآراء التي ذكرها العلماء المسلمون السابقون لابن حزم منهم والمعاصرون له. وفيما يلي جملة أخرى من الآراء ذكرها علماء أتوا بعد ابن حزم:

لم يحدّد الشهرستاني (548هـ/ 1153م) أماكن وجود الصابئة، بل اكتفى بذكر معتقداتهم بشيء من التفصيل والإسهاب[72]. وقسّمهم إلى أربع فرق مرتّبة ترتيباً تنازلياً حسب درجة تنزيه معبوداتهم، وهي:

Chronologie orientalischer vvon Alberuni, herausgegeben von Dr. Edouard Sachau, Leipzig, Deutsche Morgenl, Gesellschaft F. A. Brockhaus, Otto harrassowitz, 1923.

(68) المرجع السابق، ص 209. كما ذكر ابن النديم في: **الفهرست**، ص401، أن صاحب خراسان أراد القضاء على مانوية سمرقند، فهدّده ملك الصين صاحب التغزغز بقتل المسلمين الذين يقيمون بمملكته وتخريب مساجدهم إن قُتل واحد من المانوية في سمرقند، مما اضطر صاحب خراسان إلى أخذ الجزية منهم. ولم يذكر ابن النديم أنهم تسموا بالصابئة، ويبدو أن تسميتهم تلك - التي ذكرها البيروني - هي من باب «الحيل الفقهية» لأجل تبرير تغيير موقف صاحب خراسان.

(69) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص204.

(70) المرجع السابق، ص318.

(71) المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص79.

(72) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج2، ص5 - 57.

أ ـ أصحاب الروحانيات، الذين يعبدون الأرواح القدسية التي تسكن الكواكب السبعة.

ب ـ أصحاب الهياكل، الذين يعبدون مع تلك الأرواح هياكلها الجسمانية أي الكواكب ذاتها، فهم عبدة الكواكب.

ج ـ أصحاب الأشخاص، وهم عبدة الأوثان التي ترمز إلى الكواكب.

د ـ الحرنانية، وهم يؤمنون ـ بالإضافة إلى تعظيمهم للكواكب والعناصر الأربعة ـ بعقيدتي الحلول وتناسخ الأرواح. ولم يذكر الشهرستاني إن كانت الحرنانية سميت كذلك نسبة إلى مدينة حرّان ألا لا. إلا أن ما ذكره ـ بخصوص هذه الفرق الأربعة ـ لا يخرج عن الإطار العام الذي توضع فيه عقائد صابئة حرّان عادةً.

وجدير بالذكر أن الشهرستاني قد نسب عقيدة القدماء الخمسة (الله تعالى، والعقل، والنفس، والمكان، والخلاء) إلى عاذيمون أحد أنبياء الصابئة.

والشهرستاني ـ على عكس المسعودي وابن النديم والبيروني وابن حزم الذين ماهوا بين الصابئة الحرانية والحنفاء ـ نجده يمايز بين الصابئة عموماً والحنفاء إلى درجة التقابل والتناقض، وفي الوقت نفسه يطابق بين الحنيفية والإسلام[73].

---

(73) سمّى الحرّانيون أنفسهم بالحنفاء، وهي كلمة سريانية، كما أشار إلى ذلك المسعودي. **التنبيه والإشراف**، ص79. ومصطلح «حنفاء» لدى المسعودي يرادف مصطلح «وثنيون» من حيث الاستعمال، ص79 ـ 80، 106، 125. وحنفاء من السريانية «حنبي» hanpe، أي «وثنيون»، ورثة «الوثنية القديمة» حنبوتا hanputa. وأتاحت هذه التسمية للحرّانيين فرصة الحفاظ على هويتهم الأصلية، مع تبرير عهد الذمة الذي حصلوا عليه، بربط الصلة بينهم وبين قوم إبراهيم، فالحنيفية من صفات إبراهيم وملته، انظر: البقرة (2: 135)، آل عمران (3: 67، 95)، النساء (4: 125)، الأنعام (6: 161)، النحل (16: 120، 123). انظر أيضاً:

Tardieu, Sabiens coraniques, op. cit., pp. 8-9.

أما الشهرستاني، فلم يسم الصابئة بالحنفاء، بل جعلهما ملتين متضادتين تماماً، ذكر ذلك في مقارنة عريضة بينهما، انظر: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج2، ص9 ـ 44.

يمكن إدراج ضمن هذه القائمة من العلماء موسى بن ميمون (ت603هـ/ 1205م)، الذي ـ وإن كان يهودياً ـ فإنه ينتمي إلى الإسلام ثقافةً وحضارةً. ومما يزيد في أهمية شهادة ابن ميمون كونه أندلسياً قرطبياً كابن حزم، لذلك لا عجب إن تقاربت آراؤهما في موضوع الصابئة، فابن ميمون لا يرى في الصابئة إلا الحرانيين عبدة الكواكب والأوثان، ويعتبرهم قوم إبراهيم الخليل الذين كفروا به، كما سبق وأن ذكر ابن حزم. ولقد أتى ابن ميمون بتفصيلات هامة حول عقائد الصابئة الحرانيين وعباداتهم وسحرهم، لا يتسع المجال لذكرها[74].

ذكر فخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1210م) في كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» الصبائية (هكذا)، فوصفهم بأنهم عبدة الكواكب السبعة. وقال إن الناس كانوا على دين الصبائية لما بعث الله تعالى نبيه إبراهيم عليه السلام. ولم يحدّد الرازي مكان هؤلاء الصبائية، ولا ذكر حرّان ولا الحرانية، وإن كان مضمون كلامه لا يختلف عما نسبة ابن حزم وابن ميمون وغيرهما إلى عقائد الحرانية[75].

إلا أن اقتصار الرازي ـ في كتابه سالف الذكر ـ على وصف عقائد عبدة الكواكب، لا يعني أنه كان غافلاً عن الآراء الأخرى في الموضوع، إذ نجده في «تفسيره الكبير» يذكر ثلاثة أقوال:

«أحدها: قال مجاهد والحسن: هم طائفة من المجوس واليهود لا تُؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم.

وثانيها: قال قتادة: هم قوم يعبدون الملائكة ويصلّون إلى الشمس كل يوم خمس صلوات...

وثالثهما: وهو الأقرب: أنهم قوم يعبدون الكواكب...»[76].

(74) ابن ميمون. **دلالة الحائزين**، عارضه بأصوله العربية والعبرية: حسين آتاي. مكتبة الثقافة الدينية، د.ت، خاصة ص580 ـ 589، عموما: ص157، 175، 414، 591، 612، 615، 622، 658، 670، 683، 710.

(75) الرازي. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي. ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ/ 1986م، ص125 ـ 136.

(76) ج3، ص105.

وهكذا يتضح أن الرأي الذي ذكره الفخر الرازي في كتاب «الاعتقادات» هو الرأي الراجح عنده، واكتفى بذكره قصد الاختصار.

كخلاصة لما سبق ذكره من آراء حول هوية الصابئة، يمكن الخروج بالملاحظات والنتائج التالية:

1 ـ سُمّيت باسم «الصابئة» العديد من الطوائف الدينية المختلفة، وبصفة خاصة صابئة حرّان الأكثر شهرة، وصابئة (صابة) البطائح (المغتسلة، بقايا السبي البابلي. . .).

2 ـ وفي بعض الحالات، جرى تعميم اسم «الصابئة» ـ كما في حالتي صابئة حرّان وصابئة سمرقند مثلاً ـ لإدخال فئات غير كتابية في عهد الذمة. مما سمح لبعض الطوائف الدينية بالحفاظ على وجودها تحت غطاء الشرعية الإسلامية، شرعية الدولة المهيمنة آنذاك. كما سمح هذا التعميم بعلاقات سلام وحسن جوار مع بعض الممالك «الوثنية» المجاورة لأرض الإسلام.

3 ـ إلا أن توسيع استعمال اسم «الصابئة» قد شمل أيضاً بعض الديانات البائدة في مصر والصين والهند واليونان وإيران. . . مما لا يمكن تفسيره بالرغبة في التعايش السلمي. ويمكن أن نستشفّ من هذا العمل نظرة مقارنة بين الأديان غير الكتابية، فكاد مصطلح «صابئة» يصير مرادفاً لـ«الوثنية»، أو لنقل لنوع من الوثنية المرتبطة بعبادة الأجرام السماوية. نلاحظ هذه النظرة بشكل واضح عند المسعودي، وبدرجة أقل نسبياً عند البيروني. كما يمكن ملاحظتها عند ابن حزم، وإن كان قد تحفّظ في تعميم المصطلح، واكتفى بالإشارة إلى التشابه بين ديانة الصابئة والعديد من الديانات الوثنية الأخرى في السودان والهند وغيرهما[77]، إلا أنه لم يسم هذه الأخيرة بالصابئة. وهذا ينسجم مع المذهب الظاهري الذي يعتبر الأسماء مرتبطة بمعان محددة لا تتعداها، فالتشابه بين دينين لا يسمح بسحب اسم أحدهما على الآخر. ومعلومٌ أن القياس نوع من التشبيه، والقياس مرفوضٌ

(77) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88.

عند ابن حزم في الكلام والفقه واللغة كما سبقت الإشارة، إذ لا يمكن إعطاء حكم الأصل إلى الفرع لمجرد اشتراكهما (تشابههما) في العلة.

4 - يلاحظ أن الوصف والنقد - عند ابن حزم وغيره - قد انصبّا وتركّزا على صابئة حرّان دون غيرهم. ويمكن إرجاع ذلك إلى الدور الهام الذي قام به الحرّانيون في الحركة العلمية عموماً وحركة الترجمة خصوصاً، فقد كانوا من أهم الجسور التي مرّت عبرها الفلسفة اليونانية إلى الثقافة العربية الإسلامية، بحكم امتلاك الحرانيين لثلاث لغات حضارية: اليونانية والسريانية والعربية[78]. فهذا الدور الحضاري المميّز للصابئة الحرانيين جعلهم طرفاً هاماً في الجدل الديني مع المسلمين، فالجدال لا يكون إلا مع الأطراف المتحضّرة العالِمة التي يُخشى نفوذها وتأثيرها. وهذا ما يفسّر عدم اهتمام المسلمين بمجادلة صابئة جنوبي العراق (المغتسلة)، لعدم اضطلاعهم بدور علمي في الحضارة الإسلامية. أما بالنسبة لمن عرفوا باسم الصابئة من دون الحرّانية والمغتسلة، فمعلومٌ أن تسميتهم بالصابئة إنما هي من باب التجوّز والتوسّع في استعمال المصطلح، كما أن جل تلك الديانات قد بعدت شقته أو باد.

5 - يلاحظ ابتداء عند ابن حزم، الاقتصار على ذكر صابئة حرّان أو اعتبارهم دون غيرهم الصابئة الحقيقيين، مع الإغفال التام لقصة انتحال الحرّانيين اسم الصابئة. فهل يمكن اعتبار هذا الإغفال علامة إنكار لصحتها أو أنها لم تصلهم، أم أن تركيز الجدل الإسلامي على الحرّانيين قد أنسى المتأخّرين في حمأة الجدل أنه توجد طوائف دينية أخرى تحمل اسم الصابئة؟ وإذا نظرنا إلى هذه القصة من حيث ورودها، لوجدنا أن ابن النديم هو الوحيد الذي ذكرها بالتفصيل في حدود ما وصلنا من مؤلفات،

---

(78) انظر: ماكس مايرهوف Max Meyerhof، من الإسكندرية إلى بغداد، بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب، في: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي. ط4، الكويت: وكالة المطبوعة، بيروت: دار القلم، 1980، ص37 - 100. انظر نقد ميشال تارديو لنظرية مايرهوف في:

Tardieu, Sabiens coraniques, op. cit., pp. 19-29.

أما القاضي عبد الجبار فأشار إليها بصيغة التمريض (وقيل) ضمن احتمالات أخرى، وقد أشار البيروني بصيغة ثبوتية إلى هذه القصة ولكن باختصار.

6 ـ يمكن اعتبار ربط ابن حزم والرازي وغيرهما من المسلمين، بين صابئة حرّان وقوم إبراهيم، حلاً لهم لمشكلة ذات وجهين: فتسمية قوم إبراهيم بالصابئة يعطى اسماً لديانة بدون اسم، ومضموناً لاسم بدون مضمون في القرآن الكريم. وهذا الربط تسمح به عدة علامات: منها محاورة إبراهيم لقومه بخصوص عبادة الكواكب في القرآن الكريم[79]. أما التوراة فتذكر أن مسقط رأس إبراهيم هو مدينة أور الكلدانية، وهي ليست بعيدة جغرافياً من مدينة حرّان، فكلتاهما تقع في بلاد الرافدين. كما تذكر التوراة أن إبراهيم لما رحل من أور ذهب إلى حاران التي يراها مفسرو التوراة أنها حرّان نفسها[80]. وثمة دليلٌ آخر من التاريخ وعلم الآثار، وهو أن مدينة حرّان كانت عاصمة لعبادة إله القمر (سن) وهو إله بابلي قديم. ومازالت آثار هذا المعبد إلى اليوم[81]. فحرّان كانت تدور في فلك الحضارة البابلية وديانتها، التي من سماتها الأساسية عبادة الكواكب والأجرام السماوية، وهذا ينسجم مع ما جاء به القرآن الكريم من مقاومة إبراهيم الخليل لهذا اللون من الشرك والوثنية، وإن كان لم يرد نصريح يربط بين قوم إبراهيم والصابئة. وينسجم هذا الربط مع اعتبار ابن حزم أن للكلمات معان محدّدة لا تتعدّاها، واعتباره أن القران الكريم كله محكم غير متشابه باستثناء فواتح السور (الحروف المقطعة).

7 ـ يمكن إضافة احتمال خاص بابن حزم وابن ميمون، يفسّر اقتصارهما على ذكر الحرّانية، وهو بعد وطنهما الأندلس من المشرق موطن تلك الديانات

(79) انظر: الأنعام (6: 75 ـ 79).

(80) انظر: تكوين (11: 28 ـ 32)، (12: 1 ـ 5)، (15: 7). وانظر: **قاموس الكتاب المقدس**، مادتي: أور الكلدانيين، وحاران، ص128 ـ 129، 281.

(81) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص 205.
Fehérvari, Harran, in: *EI*[2], vol. III, pp. 227-230.

القديمة، لذا سجلا أشهر ما وصلهما من آراء.

8 ـ سبقت الإشارة عند الكلام على المجوس وفي هذا المبحث إلى أن العديد من العلماء قد نسبوا نظرية القدماء الخمسة للرازي الطبيب إلى الصابئة لا إلى المجوس كما فعل ابن حزم.

في ضوء هذه الملاحظات يمكن تحديد موقع ابن حزم ضمن زخم الآراء المختلفة حول هوية الصابئة. فهو لم يأت بجديد، فالرأي الذي ذهب إليه كان متداولاً في عصره ضمن آراء أخرى، فاقتصر على ذكر صابئة حرّان دون غيرهم. كما يلاحظ أن ما ذهب إليه ابن حزم ينسجم ومذهبه الظاهري.

في الحقيقة لا يمكن أن نطلب من ابن حزم أن يحل إشكالية عويصة لا تزال مطروحة أمام الباحثين المعاصرين، على الرغم من تطور المناهج والوسائل. فالآراء مازالت متضاربة حول الموضوع: فمنها من يعتبر أن المندائيين ـ الذين ما زالت بقاياهم إلى اليوم جنوبي العراق ـ هم الصابئة. ومنها من يقول إن الصابئة هم الغنوصيون بالمعنى الواسع. ومنها من يرى أنهم الغنوصيون بالمعنى الضيق للكلمة، كما كشفت عنه المخطوطات الغنوصية بنجع حمادي بمصر. ومن الباحثين من يستدلّ بالمخطوطات المانوية بمدينة المعادي بمصر على الرأي الأول (الصابئة هم المندائيون). وتوجد آراء تبحث عن أصول الإسلام في الصابئة. ويوجد من الباحثين من يعتبر شهادات العلماء المسلمين في موضوع الصابئة موثوقاً بها وذات مصداقية تاريخية، ومنهم من يعتبرها مجرد خيالات أدبية مستمدة من الجدل النصراني الوثني... هذا ناهيك عن الجدل الذي ما زال قائماً حول أصل المندائيين وعلاقاتهم بالديانات الأخرى[82]. وليست من مهمّة هذا البحث البتّ في جملة هذه الآراء والنظر في أدلتها، وإنما هي مجرد إشارة إلى الطبيعة المعقّدة للموضوع الذي تناوله ابن حزم.

---

(82) انظر مثلاً:

D. Chwolsohn, *die Ssabier und der Ssabismus*, Saint-Petersburg, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademic der Wissenschaften, 1856, New-York, London, Johnson reprint, 1965. J. Hj.RPE, *Analyse critique des traditions arabes sur les* =

2 ـ الأديان التي تماهي بين العالم ومدبريه

تؤمن هذه المجموعة من الأديان ـ وهي المانية (المنانية، المانوية) والديصانية والمرقيونية ـ بنوع من الاندماج الوجودي بين الآلهة والعالم. وتتمثل العقائد المشتركة بين هذه الأديان في «التثنية» أي القول بأصلين أزليين هما النور والظلمة، والقول بأزليّة الطبائع الأربعة والهيولى.

أما بالنسبة لنشأة العالم، فكلام ابن حزم غير دقيق حول محلّ إجماع هذه الأديان: فمرةً ينسب إليها القول بأن الطبائع الأربعة كانت بسائط غير ممتزجة ثم حدث العالم نتيجة امتزاجها[83]. ومرة يذكر مع الطبائع الهيولى قائلاً إن هذه الأصول الأزلية هي العالم، ولا تحدث سوى صور الأشياء فقط[84]. ومرة أخرى يقول إن صور العالم كله حدثت من استحالة أبعاض تلك الأصول بما فيها النور والظلمة، فالعالم ليس شيئاً غيرها[85]. كما أنه لم يوضّح العلاقة بين النور والظلمة وبين الطبائع الأربعة والهيولى.

وذكر ابن حزم أن هذه الأديان كلها متفقة في الإقرار بنبوة زرادشت نبي المجوسية، وينسبون أنفسهم إليه[86].

وفيما يلي التعريف بكل دين على حدة:

= *Sabéens harraniens*, Uppsala, Skriv Service AB, 1972. J. D. Mc Auliffe, Exegetical identification of the sabi'un, in: *The Muslim World*, vol. LXXII, 1982, pp. 95-106. C. Buck, the identity of the *sabi'un*, in: *The Muslim World*, vol. LXXII, 1982, pp. 95-106. C. Buck, the identity of the *sabi'un*, an historical quest, in: *The Muslim World*, vol. LXXIV, 1984, pp. 172-186. Tardieu, Sabiens coraniques, op. cit., pp. 1-44. Perrot, Mandéisme, in: *D.R.*, op. cit., pp. 1020-1021.

(83) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص90 ـ 91.
(84) المرجع السابق، ج1، ص102.
(85) المرجع السابق، ج1، ص91.
(86) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص205 ـ 206.

أ ـ المانوية

تعريف المانوية

تعتقد المانوية أن للعالم أصلين: النور والظلمة، وكلاهما جرمٌ حي، حيث يعلو النور إلى ما لا نهاية وتسفل الظلمة إلى ما لا نهاية، إلا أنهما متناهيان من جهة التقائهما، غير محدودين من بقية جهاتهما الخمسة. ويقولون إن اللذّة خاصة بالنور، والأذى خاص بالظلمة، وإنّ العالم حدث نتيجة امتزاج النور والظلمة، اللذين يتواجدان في كل جسد. وللمانوية خرافات في وصف هذا الامتزاج وكيفيته[87].

وخلاص العالم في نظر المانوية، يتمثّل في تخليص النور من الظلمة، ورجوع كل شكلٍ إلى شكله الأصلي، ويتمُّ ذلك بترك الزواج وقطع النسل، لكي يعجل فناء العالم. ومن شعائرهم منع القتل، وعدم أكل الحيوان ولا إيلامه[88].

وتقول المانوية بنبوة زرادشت وعيسى وماني[89]. وماني هو مؤسس هذه الديانة، وقد كان راهباً بحرّان[90]، وتنسب إليه المعجزات والخوارق[91].

وكانت نهاية ماني على يد الملك الفارسي بهرام بن بهرام الذي مكر بماني وأظهر إيمانه به، فاستدعاه وجميع أتباعه بعد ثلاثة أشهر من ظهور دعوته. فلما ظفر الملك بهم، أذن لموبذ موبذان أذرباذ بن ماركسفند أن يناظر ماني. فأُفحم ماني بمقتضى عقيدته القائلة بوجوب تخليص النور من الظلمة بقطع النسل، مما يعني أن في قتل ماني تخليصاً لنوره من ظلمته. وهكذا أمر الملك بصلب ماني وجميع أصحابه[92].

---

(87) هذه خلاصة ما ورد في العرض والرد: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91، 97 ـ 98.

(88) المرجع السابق، ج1، ص91، 100 ـ 101.

(89) المرجع السابق، ج1، ص91، 182.

(90) المرجع السابق، ج1، ص91.

(91) المرجع السابق، ج2، ص17 ـ 18، 207.

(92) المرجع السابق، ج1، ص91، ج2، ص18، 207. في حين نجد في **الأصول والفروع**،=

لاقى أتباع هذه الديانة اضطهاداً كبيراً طوال تاريخهم، وعندما اعترف قسطنطين بالديانة النصرانيّة، دخلوا فيها طلباً للنجاة من القتل، فأدخلوا على النصرانيّة انحرافاتهم وضلالاتهم[93].

نقد تعريف المانوية

إن ما ذكره ابن حزم عن المانوية يعدُّ قليلاً ومختصراً مقارنةً بما قدّمه العلماء المشارقة أمثال: ابن النديم[94] (ألف فهرسته سنة 377هـ/ 987م)، والقاضي عبد الجبار[95] (ت 415هـ/ 1025م)، والبيروني[96] (ت 440هـ/ 1048م). فثمة موضوعات لم يتطرّق إليها ابن حزم مطلقاً مثل الكتب المانوية المقدسة[97]. . .

إنّ هذا الاهتمام المشرقي بالمانوية له ما يسوّغه؛ فالمشرق هو المهد الذي وُلدت به المانوية وركّزت فيه دعوتها. ولقد وجد المانويون في ظلّ الدولة الأموية متنفَّساً لهم، بعد ما عانوه من اضطهاد كبير تحت حكم البيزنطيين النصارى والساسانيين والمجوس.

وبما أن المانوية تعتبر ذاتها ديانة عالميّة تبشيريّة كتابيّة (ذات كتاب مقدّس) من واجبها نشر الدعوة في كل أصقاع العالم لأجل تخليص الإنسانية، فإنها

= ص367، أن الذي ناظر ماني هو: إذرباذ بن مارسفند وموبذين بذان. أما في: **رسالة التقريب لحد المنطق**، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص291، فنجد: أذرباذ بن ماراكسفند.

(93) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص17.

(94) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص391 ـ 402. حيث نجد عرضاً وافياً لعقائد المانوية وتاريخهم.

(95) القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص10 ـ 15. حيث عرّف بالمانوية، ونقدهم بتوسّع في: ص22 ـ 69. وشمل هذا النقد المرقيونية والديصانية.

(96) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص207 ـ 209. حيث نجد عرضاً دقيقاً متكاملاً لتاريخ المانوية وعقائدهم. وانظر أيضاً: ص 23، 118، 237، 331.

(97) انظر: ابن النديم. **الفهرست**، ص399 ـ 400. حيث ذكر سبعة كتب لماني، وذكر أسماء أبواب بعضها، كما ذكر ستة وسبعين عنواناً من الرسائل المانوية. انظر أيضاً: البيروني. **الآثار الباقية**، ص23، 118، 207 ـ 208. للمزيد من الإطلاع على الكتب المانوية انظر:
Ries, Manichéennes (écritures) in: *D.R.*, op. cit., pp. 1024-1026.

وجدت في التسامح - أو لنقل غضّ الطرف - الأموي فرصةً لاستئناف نشاطها التبشيري من جديد. إلا أن هذا التسامح النسبي لا يعني أن المانويين كانوا يتمتعون باعتراف الدولة بهم، ودخولهم في عهد الذمة مثل اليهود والنصارى والمجوس، وإنما المقصود هو سكوت الدولة عن تحرّكاتهم وعدم مطاردتهم[98]. أما الدولة العباسيّة - فعلى النقيض من سابقتها - شنت حرباً لا هوادة فيها ضد المانوية «الزنادقة» بالسيف والقلم[99].

إن تزايد النشاط المانوي في العهد الأموي وبدايات العهد العباسي، والحملة العباسية المضادة للزندقة، هيآ كلاهما الظروف وشجّعا المتكلّمين - المعتزلة خصوصاً فقد ظهر الأشاعرة في فترة لاحقة - على مجادلة المانويين والردّ عليهم.

وأول من ألّف في الردّ على المانوية هو واصل بن عطاء (ت 131هـ/ 748م) مؤسّس الاعتزال في كتابه «الألف مسألة في الردّ على المانوية»، وكان عمره آنذاك لا يتجاوز الثلاثين عاماً، أي نحو سنة 110هـ/ 728م[100].

ويدلّ إحصاء عناوين المؤلّفات التي تصدّت كلياً أو جزئياً للردّ على المانوية أو لمجرد التأريخ لها، على ضخامة الجهود التي بذلها العلماء المشارقة في هذا المضمار، ولكن جلّ هذا التراث الضخم قد ضاعت أعيانه، ولم تبق إلا عناوينه[101].

---

(98) انظر: Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit., pp. 96-97.

(99) انظر: Ibid, pp. 97-101. يرى المسعودي أن أصل كلمة «زنديق» من كلمة «زند» الفارسية التي تعني التأويل. وبما أن المانوية تأوّلوا الأبستاق بما يخالف ما عليه موابذة المجوس، فسمّوا لذلك بـ«الزنديين»، ومن هذه التسمية أخذ العرب كلمة «زنديق». انظر: المسعودي. **مروج الذهب**، مرجع سابق، ج1، ص292.

(100) انظر: القاضي عبد الجبار. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين**، تحقيق: فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1406هـ/ 1986م، ص 241. وانظر ترجمة واصل بن عطاء: ص234 - 241.

(101) انظر:
Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit., pp. 101-118. *Islam et Religions*, op. cit., pp. 49-79.

ساهم هذا الجهد الفكري بالإضافة إلى حدّ السيف في القضاء تدريجياً على أتباع الديانة المانوية في المشرق، خصوصاً في المراكز الحضارية الكبرى كبغداد، حيث ذكر ابن النديم أنه لم يبق بها من المانوية في وقته إلا خمسة أفراد، في حين أنهم كانوا يعدّون في عهد معزّ الدولة البويهي (303 ـ 356هـ/ 915 ـ 967م) نحو ثلاثمِائة نسمة(102). وقد أدى هذا التناقص العددي الناتج عن المطاردات والتعقبات بالمانوية إلى تحويل مقرّ رآستهم الدينية من بابل إلى سمرقند(103).

أما الأندلس فكانت بعيدة كل البعد من هذه المعركة المشرقية حامية الوطيس ضد المانوية، إذ لم تعرف المانوية إلا في فترة وجيزة من تاريخها وبشكل محدود قبل الفتح الإسلامي(104). لذا فإن الإيجاز الذي طبع تعريف ابن حزم وردّه على المانوية ـ وعلى مجمل الديانات الشرقية القديمة عموماً ـ تسوّغه الظروف التاريخية الخاصّة بالأندلس وطن ابن حزم، مما يجعلنا نلتمس له الأعذار في الأخطاء التي وقع فيها. وهي نوعان: أخطاء تتعلّق بالتاريخ، وخطأ واحد يتعلق بالعقيدة(105):

أ ـ ذكر ابن حزم أن ماني كان راهباً بحرّان(106). وهذا لا يتّفق والمصادر

---

(102) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، 401.

(103) المرجع السابق، ص402.

(104) توجد دلائل تثبت وجود المانوية بأسبانيا في خلال القرن الخامس الميلادي، وقد نزح المانويون إلى هناك هروباً من الاضطهاد الذي لاقوه في شمال أفريقيا، فواجهوا نفس المصير. انظر:

Ries, Manichéisme (routes missionnaires du), in: *D.R.*, op. cit., p. 1038.

(105) الأخطاء التي تتعلق بالتاريخ هي (أ، ب، ج، د)، أما الخطأ المتعلق بالعقيدة المانوية فهو (وقد تمت المقارنة في هذه الفقرات بين عمل ابن حزم من ناحية، وأعمال غيره من المؤرّخين والنقّاد المسلمين من ناحية ثانية، ومن ناحية ثالثة المصادر المانوية: مخطوطات مدينة المعادي بمصر التي اكتشفت سنة 1930، وبدرجة أقل أهمية نسبياً مخطوطات منطقة تورفان بتركستان الصينية، التي اكتشفت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ومن هذه المصادر استمد جوليان ريس Julien Ries تلخيصاته الجيدة المشار إليها سابقاً.

(106) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91. وفي **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص367، فورد خطأ «نجران». أما في **رسالة التقريب لحدّ المنطق**، ضمن: رسائل =

المانوية التي تذكر أن ماني كان على دين المغتسلة، ولم يكن راهباً ولا حتى مجرد نصراني ولا عاش في حرّان. واعتنق فاتك (فاتق) والد ماني[107] دين المغتسلة بعدما هاجر من وطنه همذان بميديا إلى شمال بابل، حيث ولد ماني بمدينة ماردينو سنة 216م. وظلّ على دين أبيه إلى حين نزول الوحي عليه لأول مرة وعمره اثنا عشر عاماً. ثم نزل عليه الوحي مرة ثانية وعمره أربعة وعشرون عاماً سنة 240م، وأمره بأن يصدح بالدعوة[108].

وهذه هي الرواية التي اعتمدها ابن النديم في فهرسته وفصّل القول فيها[109]. وظلّ ابن النديم - إلى حين اكتشاف المخطوطات المانوية - المصدر الوحيد الذي تحدّث عن نشأة ماني. أما الرواية التي ذكرها ابن حزم، فقد ورد ما يشبهها في الفهرست بإيجاز وفي صيغة التمريض[110].

أما البيروني فيحيل إلى كتاب ماني «الشابورقان» في باب «مجيء الرسول»، ويكتفي بذكر تاريخ ميلاد ماني ومكانه، والمرتين اللتين نزل فيهما الوحي عليه، من دون ذكر شيء عن ديانة ماني قبل تنبئه[111].

ولعله ما أدى ببعضهم إلى القول بأن ماني كان نصرانياً قبل دعوته إلى ديانته الخاصة، هو ما احتوت عليه هذه الديانة من عناصر نصرانية، كاعترافها

= ابن حزم، ج4، ص291، فنجد أن ابن حزم يلقب ماني بـ«الموبذ» وهو لقب رجال الكهنوت المجوسي. وذهب الشهرستاني في: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص244، إلى مثل هذا الرأي عندما ذكر أن ماني كان مجوسياً في الأصل.

(107) اشتهر والد ماني باسم فاتك أو فاتق أو باتك (Patek, Patékios, Patecius) أما ابن حزم فقد سماه مرةً بـ«حيان» في: **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص 367، ومرةً «حماني»، في: **رسالة التقريب لحد المنطق**، ضمن: رسالة ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص291.

(108) انظر:

Ries, Mani, in: *D.R.*, op. cit., p. 1023. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit,. p. 82.

(109) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص391 - 392.

(110) المرجع السابق، ص391. قال ابن النديم: «وقيل إن ماني كان أسقف قنى والفربات»، حيث وردت الكلمة الأخيرة في الطبعة المعتمدة بدون تنقيط.

(111) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص118، 208.

بنبوة المسيح عليه السلام، واعتبارها لذاتها مفسِّرةً لأسرار النصرانيّة. وربما كان الظنّ أن ماني كان على شاكلة سابقيه برديصان ومرقيون اللذين كانا من رجال الكنيسة قبل خروجهما بمذهبيهما الثنويين.

ب ـ ذكر ابن حزم أن ماني لم يدعُ إلى دينه سوى ثلاثة أشهر[112]. في حين تذكر المصادر المانوية أنه بدأ دعوته سنة 240م، ومات سنة 277م، مما يعني أن قيامه بالدعوة استمر ما يناهز سبعة وثلاثين عاماً[113]. أما ابن النديم فذكر رقماً مقارباً وهو أربعون عاماً، قام خلالها ماني بالدعوة في الهند وخراسان، قبل لقائه بسابور ابن أردشير الملك الساساني الذي اعتنق المانوية[114]. في حين لم يذكر البيروني رقماً محدّداً، بل اكتفى بالإشارة إلى أن أمر ماني كان آخذاً في الازدياد طيلة أربعة عهود ملكية من أردشير إلى بهرام[115].

ج ـ ذكر ابن حزم أن الملك الفارسي الذي قتل ماني هو بهرام بن بهرام[116]. وهذا غير صحيح، لأن الذي قام بذلك هو والده بهرام بن سابور[117]. وهذا ما ذكره ابن النديم[118]. أما المسعودي والبيروني والشهرستاني فذكروا أنه بهرام بن هرمز[119]. ولفهم سبب هذا الخلط نرجع إلى قائمة الملوك الساسانيين:

---

(112) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص18.

(113) انظر:

Ries, Mani, Manichéisme (routes missionnaires du), in: *D.R.*, op. cit., pp. 1023, 1036.

(114) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص392.

(115) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص208. الثابت أن ماني بدأ دعوته في بداية عهد سابور الأول بن أردشير.

(116) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91، ج2، 18. والموبذ موبذان الذي قام بمحاكمة ماني، والذي سماه ابن حزم «أذرباذ بن ماركسفند» (انظر: هامش 95)، نجده في المصادر المانوية يدعى «كرتير» Kartir.

(117) انظر: Ries, Mani, in: *D.R.*, op. cit., p. 1023.

(118) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص398.

(119) المسعودي. **التنبيه والإشراف**، ص87؛ **مروج الذهب**، ج1، ص 191 ـ 292. البيروني: **الآثار الباقية**، ص208. الشهرستاني. **الملل والنحل**، ج1، ص244.

1 - أردشير بن بابك، مؤسس الدولة.

2 - سابور بن أردشير الذي ناصر المانوية.

3 - هرمز (هرمزد) بن سابور الذي واصل سياسة أبيه تجاه المانوية.

4 - بهرام الأول بن سابور الذي رفض سياسة أخيه وأبيه وقتل ماني بإشارة من موبذ موبذان كرتير، الذي أراد أن يعيد للمجوسية اعتبارها.

5 - بهرام الثاني بن بهرام.

6 - بهرام الثالث بن بهرام بن بهرام. ولم يتسم باسم بهرام في سلسلة الملوك الساسانيين غير هؤلاء الثلاثة[120].

وهكذا خلط ابن حزم بين بهرام الأول وبين ابنه بهرام الثاني أو حفيده بهرام الثالث. أما المسعودي والبيروني والشهرستاني فقد ظنوا أن كون بهرام الأول قد أتى بعد هرمز يعني أنه ابنه، في حين أنه أخوه، وكلاهما ابن لسابور بن أردشير.

د - ذكر ابن حزم أن بهرام أمر بقتل ماني مباشرة بعد محاكمته[121]. أما الرواية المانوية لنهاية ماني فتذكر أن بهرام قد زجّ بماني في سجن جنديسابور، حيث أطلق ماني أنفاسه الأخيرة يوم 26 فبراير (احتمالاً) من سنة 277م، بعد ستة وعشرين يوماً من العذاب، ثم قطعت رأسه وعلّقت على إحدى بوابات المدينة[122].

أورد ابن النديم والبيروني كلا من الرواية المانوية والرواية التي ذكرها ابن حزم، وأرجع البيروني الرواية المانوية إلى أحد تلاميذ ماني، وذلك من طريق لاهوتي نصراني[123].

---

(120) انظر مثلاً: المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص87 - 88.

(121) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91، ج2، ص18.

(122) انظر: Ries, Mani, in: *D.R.*, op. cit., p. 1023.

(123) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص398. والبيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص 208.

ويمكن اعتبار اقتصار ابن حزم على ذكر رواية واحدة يرجع إلى رغبته في الاختصار، ما دامت نتيجة كلا الروايتين واحدة وهي موت ماني ميتة عنيفة. وابن حزم ليس في مقام التأريخ كابن النديم والبيروني، بل همّه الأكبر هو نقد العقائد والأفكار.

هـ ـ لم يذكر ابن حزم ممن اعتبرهم ماني أنبياء سوى زرادشت والمسيح وماني نفسه[124]. أما الكتب المانوية المقدّسة المكتشفة حديثاً، فتذكر الأسماء التالية: شيث بن آدم، أنوش[125]، حنوك[126]، سام بن نوح، إبراهيم، بوذا، زرادشت المسيح، ماني وهو خاتم النبيين والفارقليط الذي بشّر به المسيح[127].

ولعلّ أقرب قوائم الأنبياء إلى الأصول المانوية، هي التي ذكرها الشهرستاني[128]، ثم تليها من حيث الشمول قائمة القاضي عبد الجبار[129]؛ أما البيروني[130]، فلم يذكر زيادة عما ذكره ابن حزم سوى اسم البد (بوداسف، بوذا).

هذا ما يتعلق بماني، فهل كان ابن حزم أخبر بابن ديصان ومرقيون، اللذين كانا مع ماني ثلاثة من أبرز الشخصيات التي حاولت ربط الصلة بين العقائد الثنوية والنصرانيّة؟

ب ـ الديصانية والمرقيونية

الديصانية ديانة ثنوية لا تختلف عن المانوية في شيء سوى في قولها بأن

(124) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91، 182.
(125) أنوش هو ابن شيث بن آدم. **تكوين** (4: 26)، (5: 6 ـ 11).
(126) حنوك هو ابن قايين (قابيل). **تكوين** (4: 17)).
(127) انظر: Ries, Mani, Manichéennes (études) in: *D.R.*, op.cit., pp.1023, 1031.
(128) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص248.
(129) القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص15. الجدير بالذكر أن عبد الجبار والشهرستاني أضافا آدم، وذكرا نوحًا بدل ابنه سام، ولم يذكرا أنوش ولا حنوك، واختلفا قليلاً في بعض الأسماء.
(130) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص207.

الظلمة موات، في حين أن المانوية تعتقد بأن الظلمة حية مثلها مثل النور[131]. «وديصان» هو مؤسّس هذه الديانة وهو سابق زمنياً لماني، بدليل أن ماني قد ذكره في كتبه[132]. ووصف ابن حزم ديصان بأنه كان لقيطاً[133].

أما المرقيونية فتؤمن بوجود إله ثالث يشارك الأصلين في الأزلية[134]، وهم يقرّون بنبوة زرادشت - مثلهم مثل الديصانية - ويؤمنون بالمسيح[135]. ولم يذكر ابن حزم شيئاً عن مرقيون مؤسس هذه الديانة[136].

---

(131) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91.

(132) المرجع السابق، ج1، ص91.

(133) انظر: **رسالة نقط العروس**، ضمن: رسائل ابن حزم، ج2، ص95. ويقال لديصان أيضاً ابن ديصان وبرديصان Bardesane عاش ما بين عامي 154 - 222م بـ«الرها» Edesse وهي تسمى حالياً «أورفا» Urfa وتقع بتركيا، وقضى أواخر عمره منفياً بأرمينية. وكان لمذهبه دور في التمهيد للمانوية لاحقاً. وتتواجد الديصانية في عصر ابن النديم (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) بالصين وخراسان. ولعلّ ما جعل ابن حزم يصف ابن ديصان بأنه كان لقيطًا، تسميته «برديصان» التي تعني بالسريانية - كما ذكر المسعودي - «ابن النهر»، مما يوحي أنه سمي بذلك الاسم لكونه التقط من على ضفة النهر. وعلى أية حال فإن هذه التسمية لم تثر تعليقات كهذه لدى المسعودي وابن النديم. لمزيد من الاطلاع على الديصانية، انظر المراجع السابقة: المسعودي. **التنبيه والإشراف**، ص113. ابن النديم. **الفهرست**، ص402. عبد الجبار. **المغني**، ج5، ص16 - 17. البيروني. **الآثار الباقية**، ص207. الشهرستاني. **الملل والنحل**، ج1، ص250 - 251.

Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit.,pp. 71-75.

(134) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91.

(135) المرجع السابق، ج1، ص196. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص206. ذكر ابن حزم اعتراف المرقيونية بنبوة المسيح، ولم يذكر ذلك بالنسبة للديصانية.

(136) وُلد مرقيون في أواخر القرن الميلادي الأول، بمدينة سينوب Sinope على الساحل الجنوبي للبحر الأسود. رحل إلى روما سنة 137م، حيث تلمذ لأحد الغنوصيين الذي يدعى سردون Cerdon. وفي سنة 144م طُرد من كنيسة روما لمخالفته التأويل الرسمي لبعض النصوص الإنجيلية، وتوفى بعد سنة 160م. تقوم العقيدة المرقيونية على التفريق بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد؛ فالأول عوان بين الخير والشر، خالقٌ ومشرّع يطالب الإنسان الضعيف بالطاعة المطلقة ويمنعه من فعل الخير. في حين أن الثاني، إله طيب كله خير ومحبة، أرسل ابنه المسيح ليعرّف البشرية بوجوده وبحبه لها. إلا أن الإله الخالق تسبب في صلب المسيح، الذي فدى بذلك البشر، إلا أنهم يظلون في العذاب والألم تحت هيمنة الإله الخالق إلى حين الانتصار النهائي للإله الطيب. ويعتبر مرقيون أن =

واضحٌ أن ابن حزم من شدة اختصاره وقلّة المعلومات التي قدّمها عن الديصانية والمرقيونية تجنّب الأخطاء وآثر السلامة منها. ويمكن تسجيل ملاحظتين هذا الصدد:

أ ـ تتعلّق الأولى بوجود تشابه بين نصين للمسعودي وابن حزم ينبّهان فيهما إلى خطأ وقع فيه البعض في الترتيب الزمني لظهور مرقيون وابن ديصان وماني.

ابن حزم	المسعودي
«وقال المتكلمون إن ديصان كان تلميذ ماني وهذا خطأ، بل كان أقدم من ماني؛ لأن ماني ذكره في كتبه وردّ عليه»[137].	«وقد ذكر ماني في كثير من كتبه المرقيونية والديصانية، وأفرد للمرقيونية باباً في كتابه المترجم بالكنز، وللديصانية باباً في كتابه سفر الأسفار وغير ذلك من كتبه. وإنما ذكرنا ذلك لدلالة على أنهما كانا قبله، إذ كثير ممن لا علم له بأرباب الآراء والنحل والمذاهب والملل يعتقد أنهما كانا بعد».[138]

ولا شك في أن كلام المسعودي أكثر دقة وشمولاً، إلا أنه يتفق مع كلام ابن حزم في جوهر الموضوع، فكلاهما ينبّه إلى خطأ تاريخي واحد.

يدعم هذه الملاحظة ـ وثمة ملاحظة أخرى لاحقة في مبحث الديانة البرهمية ـ ما سبقت الإشارة إليه من احتمال اشتراك ابن حزم والمسعودي في مصدر واحد، أو نقل ابن حزم عن المسعودي في بعض المسائل، وهذا لا يلغي اختلافهما في مسائل أخرى، فابن حزم بحكم نزعته الاجتهادية المتحرّرة لا يتقيد بمصدر واحد، وإن كان لا يذكر أسماء مصادره.

= المادة هي أصل الشر. وتتميّز الأخلاق المرقيونية باحتقار الجسد وإدانة الجنس. وذكر ابن النديم أن للمرقيونية أتباعاً كثيرين في خراسان. للمزيد من الإطلاع، انظر: ابن النديم. **الفهرست**، ص402. عبد الجبار. **المغني**، ج5، ص17 ـ 18. البيروني. **الآثار الباقية**، ص207. الشهرستاني. **الملل والنحل**، ج2، ص252 ـ 253.

Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit., pp. 68-71.

(137) المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص117.

(138) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91.

ب ـ وصف ابن حزم في رسالة نقط العروس ابن ديصان بـ«صاحب الروحانية»[139]. وهو وصف مبهم، لأنه لم يوضّح مقصوده بالروحانية، ولعل ما يفسّر ذلك ما ذكره ابن النديم من أن لابن ديصان كتاباً يدعى بـ«كتاب روحانية الحق»[140]. وربما قصد ابن حزم بالروحانية صفةً لمذهب ابن ديصان.

رأينا فيما سبق كيف ابتعد ابن حزم من دقته المعهودة في دراسته لليهودية والنصرانيّة اللتين عايشهما في الأندلس. وهذا مفهومٌ إذ أخذنا بالحسبان كون الديانات الشرقية بعيدة الشقة من الأندلس، وبعيدة زمنياً أيضاً من عصر ابن حزم. فإلى أي مدى وفّق ابن حزم في دراسته لأديان الهند، التي تعدّ أكثر وغولاً في البعد من ابن حزم وأندلسه من حيث التاريخ والجغرافيا؟

ثانياً: الديانة البرهمية

1 ـ تعريف البرهمية

يعترف ابن حزم بشحّ المعلومات حول الهند، فهي بلاد بعيدة جداً من الأندلس، فلا يصل من أخبارِها إلا النزر القليل[141]. وأثر شحّ المعلومات هذا واضحٌ من خلال عرض ابن حزم للديانات الهندية، ونقده لواحدة منها وهي الديانة البرهمية.

عرّف ابن حزم البراهمة بأنهم «قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند، ويقولون إنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم قديم، ولهم علامة ينفردون بها وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلّدونها تقلّد السيوف»[142].

---

(139) ضمن: **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج2، ص95.

(140) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص402. ذكر المسعودي أن كبراء اليونانيين كانوا ينعتون طائفة الكهنة مدعي الاطلاع على الغيب بـ«الروحانية». انظر: **مروج الذهب**، مرجع سابق، ج2، ص312.

(141) انظر: **رسالة مراتب العلوم**، ضمن: رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 70، 79.

(142) ابن حزم. **الفصل** ج1، مرجع سابق، ص137. لا يزال المحافظون على التقاليد البرهمية يربطون مثل هذا الخيط إلى اليوم.

أما عن عقائد البراهمة، فهم يقولون بأن العالم محدَث له خالقٌ واحد قديم[143]. إلا أنهم يقولون باستحالة النبوة، لكونها تتنافى في نظرهم مع حكمة الله تعالى، إذ ليس من الحكمة أن يرسل الله رسلاً إلى من يعلم مسبقاً أنهم سيكذبونهم[144]. كما أنه ليس من العدل في شيء أن يعذّب الله المكّذبين، وهو يعلم قبل إرساله الرسل أنهم سيفشلون في الامتحان[145]. وكان الأَوْلى بالحكيم أن يضطر العقول إلى الإيمان به، فيعرفه كل إنسان بلا حاجة إلى هداية المرسلين[146].

أما بالنسبة للأديان الهندية الأخرى، فقد أشار ابن حزم، عرضاً، وباقتضاب شديد، إلى بعضها؛ لا بقصد النقد، بل لمجرّد المقارنة، أو لتوظيفها في نقده للأديان الأخرى. فمن ذلك ذكره:

- تصوير أهل الهند البددة عن أسماء الكواكب وتعظيمهم لها[147].
- إيمان بعض الهنود بالنبوة على عكس البراهمة، وبأن أول البشر ذكر وأنثى[148].
- عبّاد الهند الذين «لا يمشون إلا عراة، ولا يلتبسون من الدنيا بشيء أصلاً»[149].

---

(143) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص326.

(144) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص137.

(145) المرجع السابق، ج3، ص139.

(146) المرجع السابق، ج1، ص137. قارن: الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج2، ص 251 ـ 252.

(147) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88. البددة جمع البد، وهو اسم يطلق على بوذا وتمثاله. والجدير بالذكر أن ابن حزم لم يربط بين البددة وبوذاسف، الذي أشار إليه كأحد أنبياء الصابئة. انظر: المرجع السابق، ج1، ص90.

(148) المرجع السابق، ج1، ص134. ولا يُعلم من المقصود بهؤلاء، وقد ورد ذكرهم في الردّ على القائلين بأن الله خلق العالم جملةً.

(149) المرجع السابق، ج2، ص208. التيارات الزهدية والتقشفية الهندية كثيرة، من بينها الجاينية، وهي ديانة هندية تنسب إلى «مهافيرا»، الذي لُقّب بـ«جاينا» أي المنتصر (على شهواته)، عاش في القرن السادس ق م. ورهبان هذه الديانة يعيشون عراة. انظر: أحمد شلبي. **أديان الهند الكبرى** (سلسلة مقارنة الأديان، 4)، ط2، القاهرة: مكتبة النهضة =

فما نسبة الحقيقة من الخيال في ما نسبه ابن حزم إلى أهل الهند، تلك البلاد التي بعدت شقتها عن الأندلس وأهلها؟

2 ـ نقد تعريف البرهمية

فيما يلي أهم المسائل التي جانب فيها ابن حزم الصواب بخصوص الديانة البرهمية:

أ ـ إن تعريف ابن حزم بالبراهمة بأنهم قبيلة فيه إسقاط لمفهوم متداول ومعروف في الحضارة العربية الإسلامية على واقع اجتماعي هندي مختلف تماماً، فالقبيلة أساسها النسب والولاء، في حين أن «الطبقة» في الفكر والمجتمع الهندوسيين أساسها وظيفي ديني تراتبي بالدرجة الأولى، أما القرابة فتأتي بالدرجة الثانية، لكون الطبقة نظاماً وظيفياً يورَّث. ففي هذا النظام القدري وُضعت القوانين ورُسمت الحدود بصرامة، ووزّعت الوظائف بدقّة بين كل طبقة وأخرى، حيث قُسّمت واجبات كل واحدة منها إزاء البقية. وهذه الطبقات هي:

1 ـ طبقة البراهمة، وهم الكهنة، خُلقوا من وجه الإله براهما.

2 ـ طبقة الكشاتريا، وهم الملوك والمحاربون، خلقوا من ذراعي براهما.

3 ـ طبقة الفيشيا، وهم التجّار والزرّاع والصنّاع، خلقوا من فخذي براهما.

4 ـ طبقة الشودرا، وهم الخدم والعبيد، خلقوا من رجلي براهما[150].

وخارج هذه الطبقات الأربعة يوجد المنبوذون في الدرك الأسفل من الذلّ والمهانة والمعاناة الإنسانية.

= المصرية، 1966، ص 107 ـ 129، وخاصة ص 119 ـ 120. عبد العزيز الزكي. **نشأة الفكر الهندي وتطوّره في العصور القديمة**. في: عالم الفكر، مج1، عدد 3، ص 257 ـ 262. Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. II, pp. 86-89, 220-224. Michel Delahoutre, Janisme, in: *D.R.*, op. cit., pp. 825-828.

(150) انظر: منوسمرتي. **كتاب الهندوس المقدّس**، ترجمة: إحسان حقي. بيروت: دار اليقظة العربية، د.ت.، ص37، بند 93. ويرجع تاريخ هذا الكتاب إلى ما بين القرنين العاشر والسادس ق م، وموضوعاته تشريعية أساساً.

وفي الحقيقة إن مصطلح «طبقة» ليس من وضع علم الاجتماع الحديث، ولكنه قديم قدم الطبقات الاجتماعية الهندية، وقد استعمله أبو الريحان البيروني ـ الأسبق عهداً من ابن حزم ـ عند ذكره لأصناف الطبقات الهندية وأسطورة خلقها من أجزاء براهم (براهما)، وهو عنده كناية عن القوة المسماة «طبيعة»[151].

ب ـ أما عن أصل تسمية البراهمة ونسبتهم إلى «ملك» هندي قديم يُدعى «برهمي»، فيتعارضان ومفاهيم الديانة الهندوسية ونظمها وتاريخها، فالتشريع الهندوسي رفع أسواراً عالية بين الطبقات، إلى درجة منع التزاوج فيما بينها[152]. والتاريخ الهندي القديم شاهد على صراعٍ مرير بين طبقتي البراهمة (الكهنة) والكشاتريا (الأمراء والجند). فالأوّلونَ كانوا يرون أنفسهم رأس الهرم الاجتماعي، وقادته الروحيين، وضمانة رضا الآلهة عنه. أما الملوك، فيرون أن لهم الفضل الأكبر في استقرار المجتمع وأمنه وازدهاره. ومن الأدلّة على خطورة هذا الصراع بين «القصر» و«المعبد»، هو أنّ مؤسسي أكبر ديانتين انشقتا عن الأرثوذكسية الهندوسية البرهمية، كانا من طبقة الملوك والأمراء وهما بوذا وجاينا، وإن كان هذا لم يمنع على أية حال من وجود ملوك ظلّوا أوفياء للتقاليد البرهمية.

أما من حيث أصل الطبقات، فالأسطورة البرهمية ـ التي تخدم مصالح البراهمة ـ تذكر أن الطبقات كلّها نشأت من الإله براهما. فبراهما إلهٌ وليس ملكاً، إلا إذا أخذنا كلمة إله بمعنى ملك الآلهة والعالم، وهو كبير الآلهة خصوصاً في بعض الأسفار الهندية المقدّسة. فمن أين أتى ابن حزم بالرأي القائل بأن البراهمة ينتسبون إلى ملكٍ قديم يُدعى برهمي؟

في التراث الإسلامي نجد المسعودي يتبنّى الرأي نفسه الذي ذكره بعده ابن حزم، ولكن بشكل مفصّل أكثر. واسم هذا الملك هو «البرهمن الأكبر»،

---

(151) انظر: البيروني. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، ط2، بيروت: عالم الكتب، 1403م، ص70 ـ 73 مثلاً.

(152) انظر: منوسمرتي. **كتاب الهندوس المقدس**، ص573 ـ 578، البنود 314 ـ 337، ص583 ـ 611، البنود 1 ـ 131.

وهو أول ملوك الهند، دام ملكه ثلاثمِائة وستاً وستين سنة، قام خلالها بوضع أسس الحضارة الهندية في شتى المجالات[153]. ولم يقتصر المسعودي على ذكر هذا الرأي كما فعل ابن حزم، بل ذكر رأياً آخر مفاده أن برهمن هو «آدم وأنه رسول الله إلى الهند»[154]، إلا أنه اعتبر الرأي القائل بأنه كان ملكاً هو الأشهر والمعتمد. فهل نقل ابن حزم مرةً أخرى عن المسعودي؟

ج ـ أما بالنسبة لعقيدة تناسخ الأرواح التي تعتبر إحدى ركائز الأديان الهندية عموماً، وعلى رأسها البرهمية (الهندوسية)، فلم يذكرها ابن حزم إطلاقاً أثناء تعريفه البرهمية أو نقده إياها، إذ اقتصر نقده على قضية إنكارهم للنبوة. في حين خصّص ابن حزم فصلاً كاملاً لنقد عقيدة التناسخ[155]، ناسباً إياها إلى العديد من الفرق الإسلامية، ولم يذكر من غير المنتسبين إلى الإسلام إلا الدهرية من دون تحديد لهويتهم[156]. ومعلوم أن الدهرية يقولون بقدم العالم وأزليته[157]، وهذا يعني أنه من المستحيل أن يقصد بهم البراهمة الذين يقولون بحدوث العالم، كما سلف أن ذكر[158].

نجد في ثنايا نقد ابن حزم لعقيدة التناسخ العبارة التالية: «وقد تكلّمنا على إبطال هذا الأصل الفاسد في غير هذا المكان في باب الكلام على البراهمة في كتابنا هذا بما يكفي»[159]. ولا يُفهم من السياق أن ابن حزم ينسب هذه العقيدة إلى البراهمة، فقد سبقت الإشارة إلى خلو تعريفه ونقده لهذه الديانة من أية إشارة إلى عقيدة التناسخ، ولكن المقصود بـ«الأصل الفاسد» في النص، هو محاولة أصحاب التناسخ تعليل التفاوت بين الأنواع بالثواب والعقاب، فالله تعالى لم يفرض العذاب على بعض أنواع الحيوان إلا عقاباً لأرواح العصاة التي

---

(153) المسعودي. **مروج الذهب**، مرجع سابق، ج1، ص84، 86 ـ 87.

(154) المرجع السابق: ج1، ص88.

(155) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 165 ـ 169، «الكلام على من قال بتناسخ الأرواح».

(156) المرجع السابق، ج1، ص166.

(157) المرجع السابق، ج1، ص47.

(158) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص326.

(159) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص168.

تسكن الأجساد الحيوانية، وهذا التعليل لأفعال الله تعالى هو نفسه «الأصل الفاسد» الذي جعل البراهمة ينكرون النبوّات. وقد ردّ ابن حزم على استدلالاتهم قبل أن يتطرق إلى موضوع تناسخ الأرواح، فأراد في النص أعلاه أن يشير إلى الأساس المنهجي الذي أدّى بكلا الفريقين إلى الكفر والضلال، ولم يكن قصده نسبة عقيدة التناسخ إلى البراهمة(160).

د ـ ذكر ابن حزم أن البراهمة موحِّدون، وهذا وصف غير دقيق لواقع ديانة هي أقرب ما تكون إلى مفهوم الثقافة الدينية الواسعة التي تجمع بين العديد من التيارات والعبادات والآلهة المختلفة. وعلى الرغم من هذا التنوع الشديد إلا أنه يظل محكوماً بأسس مشتركة ولكنها مرنة. ومن بين هذه الأسس عقيدة تناسخ الأرواح السالفة الذكر، والتي أغفل ابن حزم ذكرها، إلا أنه ليس من بينها ـ على مر التاريخ الهندوسي المعروف ـ عقيدة التوحيد، فالسمة الأبرز للعيان في الديانة البرهمية هي الإيمان بتعدّد الآلهة. إلا أن هذا لم يمنع من وجود نزعات توحيدية: تمثّل بعضها في تعظيم إله معين على حساب بقية الآلهة، ونسبة أكثرية الظواهر الطبيعية إلى مقدرته العظيمة(161). وتمثّل بعضها الآخر، في الاعتقاد في نوع من وحدة الوجود(162). ولكن هذه النزعات التوحيدية لم تلغ تعدّد الآلهة بل تعايشت معه.

---

(160) جدير بالذكر أن المسعودي ـ باعتباره مصدراً محتمل لابن حزم ـ قد نسب عقيدة التناسخ إلى أكثر أهل الهند. انظر: **مروج الذهب**، ج1، ص91.

(161) يتجلى ذلك خصوصاً في بعض النصوص الفيدية. انظر ترجمات مختارة منها في: سرفبالي راداكرشنا، وشارلز مور. **الفكر الفلسفي الهندي**، ترجمة: ندرة اليازجي. بيروت: دار اليقظة العربية، 1967م، ص44 ـ 55. والفيدا هي أقدم الأسفار البرهمية، ويغلب عليها الطابع الكهنوتي والطقوسي، وتتميز بكثرة آلهتها. ولا يمكن تحديد تاريخ لبدايات هذه الأسفار، ويرجعها بعض الباحثين إلى الألف الثاني ق م، أما تدوينها فلم يبدأ إلا في القرن الثالث ق. م.

(162) يتجلى هذا المذهب بصفة خاصة في أسفار اليوبانيشاد، التي ظهرت بعد الفيدا (حوالى القرون 8 ـ 5 ق.م)، وإن كانت أصولها أقدم من ذلك. وهي تتميز بطابعها الروحاني العرفاني. انظر نصوصاً مختارة من اليوبانيشاد في: راداكرشنا ومور. **الفكر الفلسفي الهندي**، ص75 ـ 148.

وللبيروني رأيٌ في الموضوع، يتلخّص في أن التوحيد هو عقيدة الخواص من الهنود، أما الشرك فهو عقيدة العوام منهم، الذين ينزعون دوماً نحو التجسيم والتشبيه، وتقصر بهم عقولهم عن التنزيه المطلق[163].

أما المسعودي، فقد ذكر الرأي نفسه الذي ذكره بعده البيروني، إلا أنه نسب هذا التفاوت في الاعتقاد بين الخواص والعوام إلى المنهج التربوي التعليمي للملك «البرهمن الأكبر»، الذي قرّب إلى عقول العوام فهم الأسباب المباشرة الفاعلة في الكون، وهي الكواكب، وغرس في نفوس الخواص معرفة ما هو أسمى من ذلك كله، وهو المبدأ الأول وسبب الأسباب[164].

هذه هي أهم المسائل التي جانب فيها ابن حزم الصواب. أما فيما يخصّ مصادره، فقد تمت الإشارة إلى احتمال أن يكون المسعودي أحدها، أو أنهما قد نقلا عن مصدر مشترك. وأشار فضل الرحمن إلى احتمال نقل ابن حزم والشهرستاني عن مصدر مشترك، نظراً لتشابههما في ذكر الاستدلال العقلي على إنكار النبوة المنسوب إلى البراهمة[165].

وليس هذا محلّ التشابه الوحيد بين الرجلين، فالشهرستاني - مثله مثل ابن حزم والمسعودي - يرجّح نسبة البراهمة «إلى رجل منهم يُقال له براهم، وقد مهّد لهم نفي النبوات أصلاً، وقرّر استحالة ذلك في العقول بوجوه...»[166]. إلا أن عرض الشهرستاني للأديان الهندية[167]، جاء أطول بكثير من عرض ابن حزم، وأثرى منه من حيث المعلومات، وذلك بغض النظر عن نسبة الخطأ والصواب فيهما.

---

(163) البيروني. **تحقيق ما للهند**، مرجع سابق، ص25 - 26.

(164) الشهرستاني. **مروج الذهب**، ج1، ص84. إن هذا التفريق الصارم بين عقائد النخبة وعقائد العامة يصعب التحقق منه في تاريخ الديانة الهندوسية. ويتعلّق الأمر بمفهوم «الخاصة» أو النخبة الذي يأخذ أشكالاً عديدة ومتطوّرة.

(165) انظر:

F. RAHMAN, Bara@hima (Brahmans), in: *EI*^{2}, op. cit., vol. I, p. 1031.

(166) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج2، ص251.

(167) المرجع السابق، ج2، ص250 - 265.

الفصل الثاني

نقد العقائد الشرقيّة

بعد نقد تعريف ابن حزم للأديان الشرقية، والاطلاع على العقبات التي حالت دون المعرفة المباشرة والدقيقة لهذه الأديان، فإن قيمة عمل ابن حزم تظلّ في علاقته بالمذهب الظاهري وظروفه التاريخية. فقد كان ابن حزم شديد الالتزام بمبادئه وأفكاره، حريصاً على الانضباط بمنطقه الداخلي الصارم، وعلى جعل النظرية وتطبيقاتها منسجمين.

يمكن تقسيم نقد ابن حزم للأديان الشرقية محورين أساسيين: أولهما يدور حول التثنية، فهو خاص بالأديان الثنوية فقط. وثانيهما يدور حول النبوة، يردّ فيه ابن حزم على منكري النبوة جملةً وهم البراهمة، وعلى منكري نبوة بعض الأنبياء الذين نصّ عليهم الإسلام. هذا بالإضافة إلى مباحث أخرى، ستتبين مناسبة إلحاقها بهذا النقد في مواضعها.

أولاً: التثنية

بعد أن عرّف ابن حزم الأديان الثنوية، ذكّر بمنهجه في الردّ الذي يعتمد على الاختصار وترك التطويل والشغب. ثم بيّن الخطوات الثلاثة التي قام عليها ردّه:

أ ـ يبدأ «بإيراد عمدة عما موّهوا به في إثبات أن الفاعل أكثر من واحد»[1].

---

(1) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص92.

ب - ثم ينقضه «بالبراهين الواضحة»[2].

ج - ثم يشرع «في إثبات أنه تعالى واحد بما لا سبيل إلى ردّه ولا اعتراض فيه»[3].

واضحٌ أن (أ) و(ب) يمثّلان القسم الجدلي من الردّ، أما (ج) فيمثّل القسم البرهاني منه؛ فالجدل وحده غير كاف لتوضيح الحقائق وإنجاح الردود.

من الناحية المنهجية، أشار ابن حزم إلى تركه نقد الشرائع، فهي لا تُدرك بالعقل لديه، لذلك لا يمكن نقدها من حيث الإمكان العقلي. بل هي ترجع في صحّتها إلى صحة الوحي الآمر بها، لذلك فإنّ النقد ينبغي أن ينصبّ على الأصل لا على الفرع[4]. واختيار ابن حزم يخالف ما ذهب إليه سابقوه من ناقدي الأديان:

- كأبي الحسن العامري (ت 381هـ/ 992م)، الذي قارن بين الشريعة الإسلامية والشرائع الأخرى، ليبيّن أفضلية الإسلام وتفوّقه على بقية الأديان والحضارات[5].
- كما قارن القاضي عبد الجبار (ت 415هـ/ 1025م) بين الشرائع النصرانيّة والشرائع الوثنية الرومية (البيزنطية)، حتى يبيّن أن النصرانيّة هي التي تروّمت، ولم يتنصّر الروم في حقيقة الأمر[6].

إلا أنّ الترابط الوثيق بين العقائد والشرائع اضطرّ ابن حزم أحياناً إلى نقد بعض الشرائع، مثل الشرائع المانوية المتعلّقة بتحريم النكاح والتعجيل بقطع

---

(2) المرجع السابق، ج1، ص92.

(3) المرجع السابق، ج1، ص92.

(4) المرجع السابق، ج1، ص92.

(5) العامري. **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1387م، ص139 ـ 150. ومؤلف هذا الكتاب هو: أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري من أعلام الفلسفة الإسلامية. انظر ترجمته في المقدمة القيمة التي قدم بها غراب لكتاب «**الإعلام**»، ص5 ـ 21.

(6) القاضي عبد الجبار. **تثبيت دلائل النبوة**، مرجع سابق، مثلاً: ج1، ص156 ـ 173.

النسل، ذات الصلة الوثيقة بالعقائد المانوية الخاصة بالخلاص ومصير العالم[7].

أما التصنيف العام لردود ابن حزم على الأديان الثنوية، فيمكن اعتباره ثلاثياً:

أ ـ ردود عامة شملت كل الأديان الثنوية المعرّف بها.

ب ـ ردود خاصة بكل قسم من قسمي الأديان الثنوية على حدة: الأديان التي تمايز بين العالم وآلهته، والأديان التي تماهي بينهما.

ج ـ ردود خاصة بأديان معينة، وقد خصّ ابن حزم المجوسية والمانويّة بنقد مفرد لكل واحدة منهما نظراً لأهميتهما.

وجديرٌ بالذكر أن هذا الترتيب التصنيفي ليس ترتيب الردود في «الفصل»، بل هو ترتيب منهجي القصد منه دراسة الردود انطلاقاً من أكثرها شمولية واتساعاً إلى أضيقها دائرةً وأدقّها تفصيلاً، وذلك من أجل فهم أفضل لعمل ابن حزم.

1 ـ الردود العامة

وهي تتناول استدلالين اثنين استند إليهما الثنوية لتبرير عقائدهم. صرّح ابن حزم بنسبة الاستدلال الأول إلى كل من «المانية، والديصانية، والمجوس، والصابئة، والمزدكية، ومن ذهب مذاهبهم»[8]. أما الاستدلال الثاني، فلم يسم ابن حزم الأديان التي قالت به، واكتفى بالإشارة إلى بعض العقائد، التي يمكن الاستدلال منها على هوية أصحابها، بالعودة إلى تعريف ابن حزم بالأديان الثنوية. وهذه العقائد هي: القول بتدبير الكواكب السبعة والبروج الاثني عشر، والقول بأزلية الطبائع الأربعة[9].

وحسب تعريف ابن حزم بالأديان الثنوية، نعلم أن المجوس يقولون بتدبير

(7) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص100 ـ 101.
(8) المرجع السابق، ج1، ص93.
(9) المرجع السابق، ج1، ص93.

الكواكب السبعة[10]، والصابئة يقولون بالإضافة إلى ذلك بتدبير البروج الاثني عشر[11]. أما العناصر الأربعة وأزليتها، فتقول بها الأديان المماهية بين العالم وآلهته، وهي المانوية والديصانية والمرقيونية[12]. وعلى الرغم من أن ابن حزم لم يوضّح العلاقة بين الهيولى (توم)[13] ـ أحد القدماء الخمسة لدى المجوس ـ والطبائع الأربع، إلا أنه يمكن اعتبار الاعتقادين متقاربين، لاشتراكهما في القول بأزلية مادة العالم.

وهكذا نرى أن كل الأديان الثنوية التي ذكرها ابن حزم تشترك في الاستدلالين المذكورين. فهل هذا صحيح؟ هذا ما سيتضح لاحقاً.

أ ـ الرد على الاستدلال الأول

يحاول الاستدلال الأول أن يبين أن الحكيم لا يفعل الشر ولا العبث. والمقصود بالعبث هو فعل الشيء ونقيضه. ففعل الشر والعبث لا يليقان بحكمة الحكيم، وهما «عيب في المعهود»[14]. وبما أن الشر موجودٌ في العالم، فهذا يدل على وجود فاعل ثان مغاير للفاعل الحكيم.

وقد توسّع ابن حزم في الردّ على هذا الاستدلال من وجهين:

أ ـ **من حيث مصدر الحكم الأخلاقي**: فابن حزم يرى أن الحكم على الأفعال بأن بعضها خير وبعضها شر، وبعضها حكيم وبعضعها عبثي، إنما يرجع لله تعالى وحده، فهو بأمره ونهيه وشرعه يحكم على أفعال عباده بتلك الأحكام، وما على العباد إلا الامتثال لأمر ربهم، من دون السؤال عن علل أمره ونهيه، فالله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، ﴿فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: 23]. والعقل لا دخل له في الأحكام الأخلاقية، فهو لا

(10) المرجع السابق، ج1، ص86.
(11) المرجع السابق، ج1، ص88.
(12) المرجع السابق، ج1، ص90.
(13) المرجع السابق، ج1، ص86 ـ 87.
(14) المرجع السابق، ج1، ص93.

يقبّح ولا يحسّن، بل مجاله ما كان على شاكلته في باب الكيفيات وما يخضع للزمان والمكان. ولا يمكن للعقل أن يستدلّ في مجال الدين إلا في نطاقٍ محدود، وهو معرفة أن الله تعالى هو الواحد الحقّ الخالق، أما فيما عدا ذلك فمصدر الدين والأخلاق هو السمع والنقل فقط[15].

ب ـ **من حيث مقتضيات الاستدلال**: فابن حزم لم يكتف بمحاكمة هذا الاستدلال استناداً إلى المرجعيّة الإسلامية وفق منظوره الخاص. بل عمد أيضاً إلى مسايرة الاستدلال في منهجه إلى منتهاه، لاستخراج مقتضياته الضمنية التي تتناقض مع نتيجته المعلنة.

فالغرض من هذا الاستدلال هو تنزيه الحكيم عن فعل الشر والعبث. إلا أنه ـ من وجهٍ آخر ـ يلحق به العجز والعبث معاً: فالحكيم إما أن يكون قادراً على تغيير الشر ومنعه ولم يفعل، فهو عابث ظالم، وإما أن يكون عاجزاً عن ذلك، والعجز والضعف لا يليقان بالإله[16].

وهكذا نرى ابن حزم ـ على الرغم من رفضه لمنهج قياس الغائب على الشاهد ـ إلا أنه لا يستنكف عن استعماله، جدلياً، للردّ على خصومه، وللبرهنة على أن منهجهم لا يتفق مع أغراضهم.

ب ـ الرد على الاستدلال الثاني

يرى أصحاب هذا الاستدلال أن الذي يفعل أفعالاً متعدّدة لا يكون إلا محدَثاً، أو على الأقل تنتفي عنه صفة الخالقية؛ ذلك أنه إما أن يخلق بقوى مختلفة، فهو مركَّبٌ منها، وكلّ مركَّب محدَث. وإما يفعل بالاستحالة، فهو مفعولٌ به محتاجٌ إلى من يحيله. وإما أن يفعل بواسطة آلات أو في أشياء، وبالتالي فإن تلك الآلات والأشياء أزلية معه[17]. وهكذا يُعلم بأن للعالم فاعلين كثيرين، يفعل كل واحد منهم ما يشاكله.

---

(15) المرجع السابق، ج1، ص94 ـ 97.

(16) المرجع السابق، ج1، ص97.

(17) المرجع السابق، ج1، ص93 ـ 94.

وبالتمعّن في هذا الاستدلال، يُستبعد أن يكون محلّ إجماع الأديان الثنوية، كما يوحي كلام ابن حزم في بداية استعراضه للاستدلال، فهو يتعارض وعقائد أصحاب الطبائع الأربع والمجوس.

فالقائلون بالطبائع الأربع (وهم المانوية والديصانية والمرقيونية) يماهون بين العالم وآلهته، فالنور والظلمة لديهم جسمان أزليان نتج عن تمازجهما العالم. والعالم بطبائعه الأربع الأزليّة لم تحدث فيه إلا صور الأشياء فقط[18]. ويمكن فهم معتقداتهم بأن النور والظلمة بامتزاجهما قد استحالا إلى العالم، فالعالم هو جسم آلهته، وهم هو، والفاعل مفعول به في آن معاً، والكلّ أزليٌّ باستثناء الصور والأشكال الظاهرية[19].

أما المجوس فعلى الرغم من أنهم يفرّقون بين العالم ومدبّريه، إلا أنهم يجعلون لهما - حسب ابن حزم - ثلاثة شركاء في الأزليّة (نظرية القدماء الخمسة): ظرفا الزمان والمكان المفعول فيهما، والهيولى المفعول بها، حيث يفعل بها أورمن (الله) الخير، ويفعل بها أهرمن (إبليس) الشرّ[20]. وبما أن الهيولى أزلية مثلهما، فإنهما لا يعطيانها إلا الصور فقط. وهكذا فإن المجوس يعتقدون بأن مدبّري العالم يفعلان بـ/ في أشياء أزلية معهما، وهذا ما يتعارض مع الاستدلال الثاني.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن الأديان الثنوية تتفق مع ما ذهب إليه الاستدلال من أن الفاعل (الخالق) لا يفعل إلا ما يشاكله. فعلاقة الخالق بخلقه لديهم هي علاقة علة بمعلول: فالعلة لا تنتج إلا مثلها[21]؛ إله الخير لا يفعل إلا الخير، وإله الشر لا يفعل إلاّ الشر، والتراب لا ينتج إلا تراباً يابساً بارداً. . .

---

(18) لم يوضّح ابن حزم - من خلال تعريفه هذه الأديان - العلاقة بين النور والظلمة من ناحية، والطبائع الأربعة من ناحية ثانية.

(19) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص90 - 91، 102.

(20) المرجع السابق، ج1، ص86 - 87.

(21) تجدر الملاحظة أن ابن حزم قد نقد الكندي (ت 252م) في وصفه الله تعالى بأنه العلة الأولى. انظر: **رسالة الردّ على الكندي الفيلسوف**، ضمن: رسائل ابن حزم، ج4، ص369 - 377. انظر خاصة قوله: «فالخالق ليس مشاكلاً للمعلول فيكون علة»، ص377.

أما التنوّع فيأتي بالتمازج والتركيب. أما الواحد الذي ينتج الكثرة فلا يمكن أن يكون واحداً حقيقياً، لأنه مركّب، وبالتالي مفعول به قبل أن يكون فاعلاً. لذا فإن العلل الأولية لابد من أن تكون بسيطة وكثيرة لكي تنتج عنها كثرة مثلها. فالغرض من هذا الاستدلال هو تنزيه العلل الأولية تنزيهاً وجودياً عن المخلوقية والمعلولية.

وهكذا يتبين أن نسبة الاستدلال الثاني بحذافيره إلى كل الأديان الثنوية غير ممكن، باستثناء الصابئة، حيث يسمح تعريف ابن حزم عقائدهم بصدور مثل هذا الاستدلال عنهم.

بالنسبة للرد على هذا الاستدلال، بيّن ابن حزم بطلان الأساس المنهجي الذي قام عليه، وهو قياس الغائب على الشاهد، فأقسام من يفعل أفعالاً مختلفة الواردة في الاستدلال هي من «الأقسام الموجودة في العالم»[22].

وبالطريقة ذاتها التي طبّقها ابن حزم في العديد من ردوده، يساير خصومه ليريهم بأن في العالم نفسه ـ الذي استدلوا به وقاسوا عليه آلهتهم المزعومة ـ يوجد ما يفعل فعلاً واحداً بطبعه، مثل فعل الإحراق بالنسبة للنار، وهو محدَث[23].

أما الله تعالى فيفعل ما يشاء من مختلف ومتفق كما يشاء وحين يشاء، مختاراً من دون علة موجبة عليه فعل شيء من ذلك، ولا يفعل بقوة هي غيره[24]. ويؤكّد ابن حزم بذلك المفارقة والمفاصلة التامة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، بين الخالق وخلقه.

2 ـ الردود الخاصة بقسمي الأديان الثنوية

أ ـ الرد على الأديان المماهية بين العالم ومدبّريه

يحيل ابن حزم في الردّ على هؤلاء إلى البراهين على حدوث العالم، التي

(22) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص101.
(23) المرجع السابق، ج1، ص101. الطبيعة عند ابن حزم: «هي القوة التي تكون في الشيء، فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه»، المرجع السابق، ج1، ص58.
(24) المرجع السابق، ج1، ص101 ـ 102.

ذكرها في ثنايا ردّه على الدهرية[25]. مع إضافة برهانين آخرين على تناهي الأصلين اللذين يُعتبران لدى أصحابهما لانهائيين، ويشكلان بامتزاجهما العالم.

أ ـ **برهان الحركة:** ومفاده أن نوعي الحركة يتناقضان مع نهائية الأصلين النور والظلمة. فالأجسام اللانهائية لا تتحرّك حركةً دائريةً، لأنه ليس لديها قطر أو مركز وأبعادها لانهائية[26]. ولا يمكن أيضاً أن تتحرك حركة نقلة، لأن اللامتناهي موجود في كل مكان[27].

ب ـ **رهان السكون:** وهو يقوم على افتراض اقتطاع قطعة وهمية من أحد الأصلين، وهما بطبيعتهما الجسمانية قابلان للاقتطاع، فينتج عن ذلك أن الأصل المقتطَع منه قد كان مساوياً لنفسه قبل الاقتطاع ثم صغر؛ وبالتالي فهو يقع تحت القياس (يساوي، أكبر، أصغر) والعدد والمساحة، وما كان كذلك فهو متناه بالضرورة[28].

وهكذا يتبين أن العالم متناه، وبالتالي حادث، وبما أن العالم هو الأصلان ذاتهما، فهما متناهيان حادثان تبعاً لذلك.

ولكي يكون ابن حزم منطقياً مع ذاته، بيّن أنه لا يقول بلانهائية الجنة والنار من حيث الزمان والمكان، فهما عنده خلق مستأنَف ومتجدّد، ومساحتهما متناهية محدودة[29].

ب ـ الرد على الأديان الممايزة بين العالم ومدبّريه

للردّ على هؤلاء، قدّم ابن حزم دليلين، أساسهما الاستدلال بالتركيب على الحدوث، والحدوث بطبيعة الحال صفةٌ للمخلوق لا للخالق في التصوّر

---

(25) الدهرية هي الفرقة الثانية من الفرق الست، التي ذكرها ابن حزم ضمن المخطط الأصلي لـ«الفصل». وردت البراهين على حدوث العالم في: المرجع السابق، ج1، ص57 ـ 69.

(26) المرجع السابق، ج1، ص102.

(27) المرجع السابق، ج1، ص103.

(28) المرجع السابق، ج1، ص103.

(29) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص107، ج4، ص146.

الإسلامي[30]:

أ - يقول الدليل الأول إن تعدّد الآلهة يعني أن عددها هو نوع من أنواع العدد، مركَّب من جنس عام هو جنس العدد الذي يشمل جميع أنواع العدد، ومن فصل خاص يميزه نوعاً. فهذا النوع مركب من موضوع (جنس) ومحمول (فصل)، والمركَّب محتاج (تحتاج أجزاؤه بعضها إلى بعض لتتم هويته، وتحتاج إلى مركِّب)، والمحتاج محدَث[31].

ب - أما الدليل الثاني، فينظر إلى أوجه التشابه والاختلاف بين الآلهة المزعومة:

فإن حاول أصحاب هذه الديانات إنكار كل وجوه التشابه والاختلاف بين آلهتهم، فإن قولهم يؤدي إلى انعدام هذه الآلهة، لأن انعدام الصفة (المحمول) يعني انعدام الموصوف (الموضوع، الحامل)، نظراً للتلازم الوجودي بينهما[32].

أما إذا ما أثبتوا التشابه والاختلاف في حديهما الأدنيين، كالتشابه في الوجود والأزلية والفعل، والاختلاف فيما به التمايز بينهم، فقد أثبتوا في هذه الحالة التركيب لهذه الألوهية بين ما به الاختلاف وما به التشابه، والتركيب يعني الحدوث[33] كما سلف.

---

(30) ينزه التصوّر الإسلامي الله تعالى عن الحدوث، أما التصورات التعددية القديمة، فلا تمانع لديها بين الألوهية والحدوث، فيمكن أن تولد الآلهة أو تموت، أو ينبثق بعضها من بعض. . . لذلك فإن مجرّد التأكيد على الحدوث في الردّ على هذه الأديان غير كاف. وهذا يتطلب مستوى أعمق من الحفر المعرفي والنقدي، فلابد أولاً من البرهنة على التمانع التام بين الألوهية والحدوث، قبل الخوض في الردود التي ذكرها ابن حزم. لمزيد من الاطلاع على التصوّرات القديمة للإله، انظر: السواح، فراس. **مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة ـ سورية وبلاد الرافدين**. ط 8، دمشق: دار الكندي، 1989م. وفي هذا الكتاب دراسة قيّمة لأساطير نشأة الآلهة والكون، ص25 ـ 150.

(31) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص104 ـ 105.

(32) يقول ابن حزم: «ليس الخلق إلا جوهراً حاملاً لأعراضه، وأعراضاً محمولة في الجوهر، لا سبيل إلى تعرّي أحدهما عن الآخر»، المرجع السابق، ج5، ص196.

(33) المرجع السابق، ج1، ص105 ـ 106.

ولكي يكون ابن حزم منطقياً ومنسجماً مع نفسه، ولكي لا تنقلب ردوده عليه، بيّن أن الله تعالى ليس بحامل ولا محمول، ولا يقع تحت جنس العدد، فالواحد الحقّ ليس عدداً[34].

وفي مواضع أخرى، قام ابن حزم بالردّ على قول الصابئة والمجوس بتدبير الكواكب. ويتلخّص رده في أن تأثير الكواكب على الأرض لا يُنكر، من دون أن يعني ذلك أن لها عقلاً وإرادة، فهي تؤثر بطبعها، فالقمر مثلاً يؤثر بطبعه بالمدّ والجزر، مثلما تؤثر النار بطبعها بالإحراق... والله سبحانه وتعالى هو الذي خلق الطبائع والسنن الكونيّة جمعاء، فهو مدبّر الكون وخالقه[35].

ويلاحظ في ثنايا هذه الردود التمسّك الشديد من قبل ابن حزم بالمرجعيّة الأرسطيّة في تصوّر الكون (الكسمولوجيا)، إلى درجة اعتبار القول بحركة النجوم الثابتة كفراً بالله تعالى[36].

ولقد كان النقد أعلاه المتعلق بتدبير الكواكب موجّهاً بالأساس إلى معاصري ابن حزم، وهو يصرّح بنسبة آرائهم إلى «بعض قدماء الصابئين»[37]. ويعلّل ابن حزم انحراف بعض معاصريه إلى مثل هذه الضلالات، باكتفائهم بالاطلاع على علوم الأوائل من عدد وهيئة... من دون نظرة نقدية تفرّق بين الغثّ والسمين، ومن دون باع طويل في علوم الدين التي تحصّن صاحبها من الوقوع في الزلل. ومما زاد الطين بلة اصطدام هؤلاء المشتغلين بعلوم الأوائل بطائفة من أدعياء الفقه في الدين، الذين شوّهوا صورة الإسلام، وادعوا معارضة الدين لعلوم الطبيعة والفلسفة، مما نفّر المشتغلين بعلوم الأوائل من الدين الصحيح[38].

---

(34) المرجع السابق، ج1، ص106 ـ 107.

(35) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص221. وأيضاً: **الفصل**، مرجع سابق، ج4، ص16.

(36) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص221. تقع النجوم الثابتة حسب التصوّر القديم على الطبقة العليا لكرة الفلك (الكون).

(37) المرجع السابق، ص221.

(38) المرجع السابق، ص215 ـ 220.

3 ـ الردود الخاصة بأديان معينة

أفرد ابن حزم رداً خاصاً لكل من المانوية والمجوسية، لشهرتهما بين الأديان الشرقية، وللتحدّي الذي شكّلتاه في تاريخ الحضارة الإسلامية في المشرق، ولتأثيراتهما اللاحقة في الفرق الإسلامية.

يُضاف نقد ابن حزم للديانة المانوية إلى رصيد ردوده عليها بصفة مشتركة مع بقية الأديان الثنوية عموماً، ومع الأديان المماهية بين العالم وآلهته سالفي الذكر. وتجدر الملاحظة أن ردّه على المانوية كان مباشراً وواضحاً مقارنةً بردّه على المجوسية، لذلك قُدّم ذكر المانوية في هذا العرض.

أ ـ الرد على المانوية

تخلّل النقدُ الخاص بالمانوية الردّ العام على الأديان الثنوية. وهو يتمثل في النقاط التاليّة:

أ ـ بدأ ابن حزم بنقد التصوّر الديني المانوي للكون، محيلاً إلى براهين حدوث العالم[39]، وردوده على القائلين بمطلقية المكان[40]، وذلك كعادته في الحرص على تجنّب التكرار والتطويل. ثم أضاف دليلاً آخر خاصاً بالمانوية، لتفنيد ادعائهم بأن النور يعلو إلى ما لانهاية، والظلمة تسفل إلى ما لانهاية. فبيّن أنّ العلو والسفل نسبيان ولا يكونان إلا بالإضافة إلى شيء. أما بالنسبة لكرة الفلك، فالعلو الأقصى فيها هو الصفحة العليا من الفلك الأعلى، والسفل الأدنى هو مركز الفلك والأرض معاً. وهكذا يعتبر ابن حزم الكسمولوجيا الأرسطية ملزمة للمانوية لأنهم يقرّون بها حسبما ذكر[41]. ولكن الممعن النظر في العقائد الكونية المانوية يدرك أن تصوّرهم للكون أكبر من أن ينحصر في كرة الفلك.

ب ـ أما بالنسبة لاعتقاد المانوية أن اللذّة خاصّة بالنور، والأذى (الألم)

---

(39) وردت هذه البراهين في: ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص57 ـ 69.

(40) وردت هذه الردود في: المرجع السابق، ج1، ص73 ـ 86.

(41) المرجع السابق، ج1، ص97 ـ 98.

خاص بالظلمة، فيردّ عليه ابن حزم بأن اللذة والأذى نسبيان ولا يكونان إلا مضافين، ويختلفان باختلاف المضاف إليه، فلذة الإنسان مثلاً تختلف عن لذة الحمار[42].

ج ـ ونقد ابن حزم اعتقاد المانوية أن الإنسان مكوّنٌ من مزيج من النور والظلمة، بحيث تكون أفعاله الخيّرة نابعة من النور، وأفعاله الشريرة ناجمة عن الظلمة. فهذا يتعارض مع التكليف الأخلاقي والدعوة الدينية، لأنه لا فائدة من تكليف الناس أو دعوتهم مادام كل أصلٍ فيهم لا يفعل إلا طبعه، ويستحيل أن يفعل غيره[43]. كما أن هذا الاعتقاد يغلق أبواب التوبة، لأن من لا يفعل إلا طبعه لا يعتبر مذنباً وليس عليه توبة. وتجويز التوبة في هذه الحالة تجويز أن يستحيل النور إلى ظلمة والعكس، لأن إذناب النور يعني تحوّله إلى ظلمة، ثم توبتها تعني تحوّلها إلى نور[44].

ثم يذكّر ابن حزم بما ردّ به على الاستدلال الأول في الردود العامة، وهو أن وجود النور والظلمة ممتزجين في الإنسان، من دون أن يمنع النور شرور الظلمة ـ سواء أكان ذلك نتيجة ظلم وتواطؤ أم عجز وضعف ـ يقدح في إلهية النور[45].

ولكي يكون ابن حزم منسجماً مع نفسه، ردّ على شبهة مفادها أنه لا معنى لدعوة المسلمين إلى الخير «وقد سبق علم الله فيمن يعمله (أي الخير) ومن لا يعمله»[46]. فردّ ابن حزم بأن جواب بعض المسلمين عن هذه الشبهة، هو أن علم الله تعالى لا يجبر أحداً على أي فعل، ولكنه يكشف مسبقاً ما سيفعله العبد. أما الجواب المختار لدى ابن حزم، فهو أن الله هو خالق عباده

---

(42) المرجع السابق، ج1، ص98.

(43) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص98 ـ 99.

(44) المرجع السابق، ج1، ص99. الرد نفسه نجده عند القاضي عبد الجبار. **المغني**، ج5، ص38.

(45) المرجع السابق، ج1، ص99.

(46) المرجع السابق، ج1، ص100. في الطبعة المعتمدة «فيمن يعلمه ومن لا يعلمه»، والصحيح هو المثبت أعلاه.

ولا معقّب على فعله تعالى[47].

د ـ ثم يناقش ابن حزم المانوية في تعظيمهم لماني والمسيح وزرادشت، واعتقادهم أن النور فيهم هو مصدر معجزاتهم، والظلمة هي مصدر صفاتهم الإنسانيّة من جوع وخوف... فيردّ عليهم بأن وجود الظلمة في هؤلاء الأنبياء يعنى أن المانوية يعظّمون ظلمة مسخوطة. كما يلزم عن قولهم إن النور هو مصدر المعجزات أن يأتي كل أحد بمعجزات على قدر النور الذي في تركيبه، وهذا ما لا يحدث[48].

هـ ـ ثم ينقد ابن حزم النظرية المانوية في الخلاص، متسائلاً عن جدوى تخليص النور من الظلمة بترك التزاوج بين البشر، إذ لا طاقة لهم على منع الحيوان من التناسل، بل على النقيض من مرادهم يمنعون قتل الحيوان، مما يعني استحالة خلاص النور. كما يدل هذا إما على عجز النور عن تخليص نفسه، وإما على عدم رغبته في الخلاص في حال قدرته عليه، وهذا عبث لا يليق بإله حكيم[49].

وهكذا نرى أن ردّ ابن حزم على المانوية كان أشمل ردوده على الأديان الشرقية، وقد تميّز بإيجاز العبارة ودقتها، وبشدّة الالتزام المذهبي.

ب ـ الرد على المجوسيّة

إن العلاقة بين نقد ابن حزم للأديان الثنوية والواقع الأندلسي تبدو بشكل واضح من خلال نقد الديانة المجوسية، إذ نصّ ابن حزم على مخاطبيه الأندلسيين المتأثرين في نظره بفلسفة الرازي الطبيب (ت 311هـ/ 923م). ذكر ثلاثة أسماء من معاصريه ممن لقيهم وناظرهم[50]، واعتبر آراءهم غالبة على

---

(47) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص100. لا يُفهم من كلام ابن حزم قوله بالجبر، بل قصده هو أن الله تعالى حتى لو سلّمنا جدلاً أنّه أجبر عباده، فإن ذلك لا يتنافى مع ألوهيته، فهو تعالى فوق الحكم الأخلاقي، لأنه خالقه، ولا يمكن قياس علم الله وفعله على علم عباده وأفعالهم.

(48) المرجع السابق، ج1، ص100.

(49) المرجع السابق، ج1، ص100 ـ 101.

(50) المرجع السابق، ج1، ص37 ـ 38.

ملحدي عصره[51]، وهم:

- عبد الله بن خلف بن مروان الأنصاري.
- عبد الله بن محمد السلمي الكاتب.
- محمد بن علي بن أبى الحسين الأصبحي الطبيب[52].

فكانت مناظرات ابن حزم لهؤلاء النواة التي بنى عليها ردوده اللاحقة على الرازي الطبيب وعلى المجوس بخصوص عقيدة القدماء الخمسة، حيث قال: «فجمعت ما ناظرتهم به وأضفت إليه ما وجبت إضافته إليه مما فيه تزييف قولهم»[53]. واعتبر ابن حزم نفسه أول من تصدّى للردّ على مثل هذه الآراء.

أما الرازي الطبيب، فقد أفرد له ابن حزم مؤلَّفاً مستقلاً للردّ على كتابه المعروف بـ«كتاب العلم الإلهي»[54]. إلا أنه لم يصلنا الكتابان كلاهما، لا الرد ولا المردود عليه، باستثناء النزر القليل الذي حفظه «الفصل»[55]. كما يمكن

(51) المرجع السابق، ج1، ص73.

(52) المرجع السابق، ج1، ص37 ـ 38. لم أعثر على ترجمة لهؤلاء الثلاثة. وظنّ أسين بلاثيوس في: Asin Palacios, *Abenhazam* op. cit., vol. II, p. 85, n.1، أن ثاني الأشخاص الذين ذكرهم ابن حزم هو: «أبو محمد عبد الله بن محمد بن إدريس السلمي القرطبي» (ت؟)، الذي ذكره ابن بشكوال في: **الصلة**، ط. السيد عزت العطار الحسيني، القاهرة: 1374هـ/1955م، ج1، ترجمة 567، ص245. اعتمد أسين بلاثيوس ط. مجريط: مطبع روخس، 1882م، ج1، ترجمة 563، ص247. وهذا الاحتمال مرجوح؛ لأن الذي ترجم له ابن بشكوال من أهل الحديث، فيستبعد أن تصدر منه مثل هذه الأفكار. ويستبعد أيضاً أن يقصد ابن حزم «أبا محمد عبد الله بن محمد بن نصر الأسلمي (وليس السلمي) القرطبي»، المعروف بـ«ابن الحديثي» (ت 395هـ)، انظر: الصلة (ط. العطار)، ج1، ترجمة 558، ص242. لا فقط لأنه من أهل الحديث واسمه يختلف قليلاً، بل أيضاً ـ وهذا هو الأهم ـ لأنه توفي وابن حزم في سن صغيرة (حوالى 11 سنة). وذكر حاجّي خليفة (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي): «عبد الله بن محمد الأسلمي» (ت 410هـ)، صاحب كتاب «تفقيه الطالب»، من دون ذكر تفاصيل أخرى، انظر: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. أوفست، بغداد: مكتبة المثنى، ص463.

(53) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص73، وامتدت الردود على هؤلاء على: ص73 ـ 86، كفرع من الفرقة الرابعة من التصنيف العام للأديان، وهي الفرقة التي تقول بتعدّد مدبّري العالم.

(54) المرجع السابق، ج1، ص38، 87، ج5، ص197.

(55) المرجع السابق، ج5، ص197 ـ 198.

اعتبار رد ابن حزم على معاصريه رداً غير مباشر على الرازي نفسه. ولكن هل تنسحب تلك الردود جميعاً على المجوس أيضاً؟

تجدر الملاحظة في البدء أن مقارنة ابن حزم بين عقائد المجوس وآراء من تأثّر بهم في نظره من الفلاسفة المسلمين، لم يكن يقصد منها المطابقة التامة بينهما، بل مجرّد التشابه والالتقاء في بعض المسائل. فابن حزم مدركٌ أن الرازي لم يكن يؤمن بإله للخير وآخر للشر، فالقدماء عنده كما عند أتباعه هم: الله، والنفس، والمكان المطلق، والزمان المطلق[56]. ولم يذكر ابن حزم الهيولى ليكتمل العدد نصاب الخمسة، وإن كان قد ردّ على القول بقدم الهيولى، من دون أن ينسب هذا القول لأحد بعينه[57].

من خلال ما سبق، يمكن اعتبار نقد ابن حزم للقول بمطلقية المكان والزمان لدى الرازي وأتباعه الأندلسيين نقداً للمجوسيّة، فهو يمثّل القسط المشترك بينهم. كما يمكن إلحاق نقد ابن حزم للقول بقدم الهيولى بنقده للمجوسيّة. وتصلح هذه الردود نموذجاً للتشابك بين نقد الأديان الشرقية البعيدة جغرافياً وتاريخياً وبين الواقع الأندلسي الذي عاشه ابن حزم. ففي هذه الحالة انسحب نقد الواقع على نقد الأديان الشرقية. وفي مناسبات أخرى، كان العكس هو الذي يحدث، فينسحب نقد الأديان الشرقية على الواقع. وفي معظم الحالات كان الواقع الأندلسي يمثل المصبّ النهائي لجلّ الردود.

استند ابن حزم في نقده لتصوّر المكان والزمان المطلقين إلى الفيزياء الأرسطية فيزياء الملاء ليقارع بها فيزياء الخلاء:

فالمفهوم العام للمكان عند ابن حزم «هو المحيط بالمتمكّن فيه من [كلّ] جهاته أو من بعضها»[58]. وأكبر مكان هو الفلك، وهو كرةٌ مصمتة لا تخلخل فيها ولا خلاء، فالطبيعة تنفر من الفراغ (الخلاء)[59].

---

(56) المرجع السابق، ج1، ص37 - 38.

(57) المرجع السابق، ج5، ص200 - 201.

(58) المرجع السابق، ج1، ص73.

(59) المرجع السابق، ج1، ص84 - 85، ج5، ص197. **التقريب لحدّ المنطق**، ضمن: رسائل ابن حزم، ج4، ص167 - 170.

أما الزمان فـ«فهو مدّة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً، أو مدّة وجود العَرَض في الجسم»[60]، وبعبارة أخرى: «الزمان إنما هو حركة كل ذي الزمان وانتقاله من مكان إلى مكان، أو مدة بقائه ساكناً في مكانٍ واحد»[61]. وهكذا يتبين أن الترابط بين الزمان والمكان إنما هو ترابط وجودي لا انفكاك منه. أما الزمان الكلي في علاقته بالمكان الكلي، فما هو إلا «مدة أحدث الله [فيها] الفلك بما فيه...»[62]، فالله تعالى هو خالق الزمان والمكان كليهما، فهما محدودان منتهيان حادثان.

إن تصوراً كهذا للمكان والزمان يتناقض جذرياً مع تصوّر آخر يرى أنهما منفصلان ومتمايزان، وأن كليهما مطلق لانهائي من الأزل إلى الأبد، وأنه يوجد خلاء محض بلا حدود، مكان لا متمكّن فيه[63].

قام ابن حزم - من خلال سلسلة طويلة من الردود[64] - بالبرهنة على تناهي المكان والزمان، وبالتالي حدوثهما، وذلك وفق التعريف الذي وضعه خصومه لهما. ناسباً إليهم في كل مرة التناقض والتهافت، ليخرج بنتيجة مفادها أن تصوّر مكان وزمان مطلقين، إنما هو مجرّد وهم لا يمتّ إلى الواقع بصلة، وأن لا علاقة لهما بالمكان والزمان المعهودين لدى جميع الناس. لذا، فإنه لا يمكن إطلاق لفظي «مكان» و«زمان» على المفاهيم التي نسبها إليهما القائلون بأزليتهما ومطلقيتهما، فابن حزم يؤمن بثبات - بل قدسية - العلاقة بين الألفاظ ومعانيها.

وقد ركّز ابن حزم بصفة خاصة على مقولة المكان المطلق، وبصفة أخص على العلاقة بين الخلاء وكرة الفلك (العالم، الكون)، سابراً جميع الحالات الممكنة للعلاقة بينهما، مفنّداً مقولة خصومه بأن الخلاء لم يبطل ولم ينتقل مع حدوث الفلك. وكانت مرجعيّة ابن حزم في العديد من ردوده هذه المبدأ العقلي

---

(60) المرجع السابق، ج1، ص74.

(61) المرجع السابق، ج1، ص62.

(62) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج5، ص197. عن مفهوم الزمان عند ابن حزم انظر أيضاً: **التقريب لحدّ المنطق**، ضمن: الرسائل، ج4، ص165 - 167.

(63) المرجع السابق، ج1، ص76، 84.

(64) المرجع السابق، ج1، ص73 - 86، ج5، ص197 - 198.

القائل: «لا يكون الجسمان في مكان واحد»[65].

أما بالنسبة للهيولى، فيعرّفها ابن حزم بأنها «الجسم الحامل لأعراضه كلها»، بحيث «لا سبيل إلى أن يوجد خالياً عن أعراضه ولا متعرياً منها أصلاً»[66]. فالهيولى لا توجد في الواقع إلا في شكل أجسام عينية حاملة لأعراضها. والخطأ الذي وقع فيه القائلون بقدم الهيولى هو عدم تفريقهم بين «الهيولى» كمفهوم ذهني مجرّد، وبين «الهيولى» كواقع عيني. ومثل ذلك لفظ «الإنسان» الذي يعني النوع البشري في عمومه، إلا أنه لا يوجد في الواقع إلا زيد وعمرو وفلان وعلان. فالواقع هو المرجع والحكم، فلا يجدر بنا أن نحلّق مع المفاهيم المجرّدة بعيداً، فنغفل عما تراه أعيننا وتلمسه أيدينا من هذا العالم المتناهي الفاني[67].

ثانياً: النبوة

1 ـ مفهوم النبوة

قبل الخوض في ردود ابن حزم على منكري النبوة جملةً وهم البراهمة، ومنكري نبوة بعض الأنبياء عليهم السلام، يجدر بنا تقديم لمحة عن تصوّر النبوة عند ابن حزم، أساسه المرجعي الذي مارس النقد انطلاقاً منه. وعلى الرغم من أن ابن حزم فضّل إيراد الجدل قبل البرهان، والنقد قبل النظرية، إلا أن عكس الترتيب هو الأجدى هنا، لإلقاء مزيد من الضوء على النقد والجدل موضوع الدراسة.

النبوة عند ابن حزم هي «بعثة قوم خصّهم الله تعالى بالحكمة والفضيلة والعصمة **لا لعلّة إلا أنه شاء ذلك** فعلّمهم الله تعالى العلم بدون تعلّم، ولا تنقّل

---

(65) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص40. ذكر ابن حزم هذا المبدأ ضمن «البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق»، من بين «البديهيات». وقد صدّر ابن حزم كتابه بتلك البراهين كمرجعيّة عامة للنقد.

(66) المرجع السابق، ج5، ص200.

(67) المرجع السابق، ج5، ص200.

في مراتبه، ولا طلب له»[68]. وسنرى في الردود أهمية عدم تعليل ابن حزم للنبوة، وهو تصوّر عام يشمل كل أفعال الله تعالى.

والنبوة ممكنة قبل بعثة الرسل؛ لأن الله تعالى فعّال لما يريد. وهي واجبة بعد بعثة الرسل، وقبل ختم الرسالات؛ لأنها وقعت فعلاً ولا يمكن إنكارها. أما بعد بعثة محمد ﷺ فالنبوة ممتنعة؛ لأنه ثبت بالنص أنه خاتم المرسلين والنبيين[69].

ويقوم استدلال ابن حزم على وقوع النبوات فعلاً على وجود الصناعات والحرف والعلوم واللغات... فهذه الأمور لا يكفي لظهورها التراكم المعرفي والتطوّر الحضاري والعمراني، فلابد من تعليم إلهي أوّلي، ولابد من أنبياء أوحى الله إليهم كيف يعلّمون الناس ما فيه صلاح معاشهم ودنياهم، زيادةً على الوظيفة الأساسيّة للنبوة، وهي هداية الناس إلى ربهم سبحانه[70].

لم يذكر ابن حزم مستنداته النصيّة فيما ذهب إليه، إلا أنه يمكن أن يكون هذا الاستدلال تعميماً لبعض آي القرآن، التي تفيد تعليم الله بعض أنبيائه بعض الصناعات، كقوله تعالى مخاطباً نوحاً عليه السلام: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا﴾ [هود: 37]، وقوله تعالى في شأن داود عليه السلام: ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ صَنۡعَةَ لَبُوسٖ لَّكُمۡ لِتُحۡصِنَكُم مِّنۢ بَأۡسِكُمۡۖ﴾ [الأنبياء: 80]، وقوله سبحانه: ﴿أَنِ ٱعۡمَلۡ سَٰبِغَٰتٖ وَقَدِّرۡ فِي ٱلسَّرۡدِۖ﴾ [سبأ: 11]. ولكن ألا يحتاج هذا التعميم إلى دليل نصي لدى فقيه ظاهري ينكر القياس؟

وعلى أية حال، فإن المهمة الأساسية للأنبياء في القرآن الكريم هي هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور، قال تعالى: ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَۖ﴾ [الأنعام: 48]. كما قال رسول الله ﷺ: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**»[71].

(68) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص140.

(69) المرجع السابق، ج1، ص137.

(70) المرجع السابق، ج1، ص140 ـ 142.

(71) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل، حديث 141. قال رسول الله ﷺ هذه القولة، عندما تبين له أن نصيحته بعدم تأبير النخيل في غير محلّها.

ويلاحظ أن ما ذهب إليه ابن حزم يلتقي مع العديد من الديانات القديمة، التي تقول بالأصل الإلهي للكتابة والعلوم والصناعات والفنون[72]...

وعلامة صدق النبي هي المعجزة التي يظهرها الله على يديه مخالفة لطبائع الأشياء وسنن الكون، فمدبّر الكون وخالقه هو وحده القادر على تغيير الطبائع تأييداً لنبي من أنبيائه، ولا تظهر المعجزات على يدي أحد غيرهم. والمعجزات لا يُتيقن حدوثها إلا بالمشاهدة أو بالنقل المتواتر[73].

2 ـ الرد على منكري النبوة جملة (البراهمة)

شبّه ابن حزم قول البراهمة بأن بعثة الرسل تتنافى مع حكمة الله تعالى، لأنه يرسل من يكّذب بهم بعض الناس فلا يحقّقون بذلك الغاية من بعثتهم، بقول المانوية (وغيرهم من الثنوية) بأن الله لا يخلق من يعصيه، فكلا الفريقين حاول أن يعلّل أفعال الخالق قياساً على الشاهد والمعهود لدى الناس، وهذا خطأ منهجي، ما انفك ابن حزم يؤكّد بطلانه.

أما قول البراهمة بأن في الخلق دليلاً كافياً للعباد لمعرفة ربهم يغنيهم عن دليل النبوة، فيردّ عليه ابن حزم بنفس منطقهم، وهو أنه يوجد من الناس من ينكر دليل الخلق، مثلما ينكر بعضهم دليل النبوة، فترجيح الأول على الثاني ترجيحٌ بلا مرجِّح. فإن قالوا: إن دليل الخلق قد استدل به كثير من الناس، فيردّ عليهم: وكذلك دليل النبوة، فالدليلان متكاملان وليسا متناقضين.

أما قولهم بأنه من الأولى بالحكيم تعالى أن يضطرّ العقول إلى الإيمان به بدل أن يرسل الرسل، فيصدّق منهم من يصدّق ويكذّب من يكذّب، فمردود

---

(72) اعتقدت ديانات قديمة عديدة أن لكل علم أو صنعة أو فن إلهاً خاصاً، يوحي بأسرار العلم إلى عبّاده، ويحمي الصنّاع ويبارك إبداعاتهم. بالنسبة للأديان الرافدية القديمة، انظر: روتن، مرغريت. **علوم البابليين**، ترجمة: يوسف حبي. بغداد: دار الرشيد، 1980م، خاصة ص37، 73. بالنسبة لمصر القديمة: أدولف إرمان وهرمان رانكه. **مصر والحياة المصرية القديمة**. ترجمة: عبد المنعم أبو بكر ومحرم كمال. القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، د.ت: خاصة ص354، 359، 382 ـ 383، 389.

(73) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص142 ـ 146.

بقولهم إنّ الله خلق الخلق ليدل الناس إليه، فلمَ لا يضطرّهم والحال هذه إلى الإيمان به جبراً، فيسقط البراهمة في التناقض مرة أخرى[74].

وإذا ما تأمّلنا ردّ ابن حزم لوجدناه نموذجاً واضحاً على الارتباط الوثيق بين النقد والأصول المرجعيّة للناقد. وهذا ما يفسّر الاختلاف بين رد ابن حزم على البراهمة ورد المعتزلة عليهم:

فالقاضي عبد الجبار ـ أحد أبرز أعلام الاعتزال ـ يعتبر بعثة الرسل واجبة على الله، لوجوب فعل الأصلح عليه تعالى، ولأن النبوة من مقتضيات اللطف والعدل الإلهيين. فلم ينكر القاضي على البراهمة تعليل أفعال الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد منهجاً مشتركاً بينهما، بل كان الخلاف في كيفية تطبيق المنهج[75].

يمكن القول ـ إلى حد ما ـ إن الخلاف بين المعتزلة والبراهمة كان على النتائج لا على مقدّماتها: فكلا الطرفين متفق على مبدأ التحسين والتقبيح العقليين، وعلى أن معرفة الله من مهمة العقل وحده. إلا أن البراهمة يجعلون من هذه النـزعة العقلية المتشدّدة بديلاً من النبوة. في حين أن القاضي عبد الجبار ـ المعتزلي المعتدل ـ يرى أن للنبوة وظيفة تكميلية حيناً وتأسيسية حيناً آخر، لا غنى للبشريّة عنها. فالنبوة تأتي إما لتأكيد ما قرّره العقل أو تفصيله، أو لبيان أوجه التعبّد التي لا دخل للعقل فيها. وفي جميع الحالات لا تأتي النبوات بما تأباه العقول[76].

---

(74) المرجع السابق، ج1، ص138.

(75) انظر رد القاضي عبد الجبار على البراهمة مفصلاً في: القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج15: **التنبؤات والمعجزات**، تحقيق: محمود الخضيري ومحمود محمد قاسم. القاهرة: الدار المصريّة للتأليف والترجمة، 1385م، ص109 ـ 146. وانظر رده مختصراً في: **المختصر في أصول الدين**، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة. ط2، بيروت: دار الشروق، 1408م، ج1، ص263 ـ 265. وانظر تحليل عبد الستار الراوي لهذه الردود في: **العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي**. ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م ـ 1400، ص323 ـ 325.

(76) انظر مثلاً: القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج15، ص26 ـ 29.

وهكذا نرى أن نقد ابن حزم للبراهمة كان أكثر جذرية من نقد المعتزلة، لأنه ذهب إلى الأساس المنهجي الذي سمح بآراء البراهمة. كما يمكن اعتبار نقد ابن حزم للبراهمة في بعض جوانبه نقداً للمعتزلة أيضاً.

3 ـ الرد على منكري بعض النبوات

جاء هذا الردّ في «الفصل» في باب «الكلام على اليهود وعلى من أنكر التثليث من النصارى، ومذهب الصابئين، وعلى من أقرّ بنبوة زرادشت من المجوس وأنكر من سواه من الأنبياء عليهم السلام»[77]. ومحور نقد هذه الأديان هو إنكارها لنبوة محمدﷺ بصفة خاصة، ولنبوة بعض الأنبياء المعترف بهم في الإسلام عموماً. وقد جرى في فصلٍ سابق تحليل الجانب الخاص بنقد اليهودية واليهودية النصرانيّة، أما هذا الفصل فيعنى بالأديان الثنوية، التي خصّ منها ابن حزم بالذكر في عنوان الباب الصابئة والمجوس، ثم ألحق بهما في النقد المانوية.

بالنسبة إلى المجوسيّة، فإن ابن حزم يعترف بنبوة زرادشت مستدلاً بما يلي:

1 ـ النبوة قبل محمد ﷺ خاتم النبيين جائزة لمن ثبتت له معجزة. وقد تناقلت كواف المجوس معجزات زرادشت، كتفريغ الصفر المذاب على صدره من دون أن يضرّه، وكإخراجه قوائم فرس غاصت في بطنه[78].

2 ـ إن ما نسبته المجوس من أباطيل إلى زرادشت، لا يقل خطورة عما نسبته إلى المسيح عليه السلام الفرق النصرانيّة والمانوية والديصانية والمرقيونية، وعما ادعاه غلاة الباطنية من أباطيل على القرآن الكريم... كما أن تضارب الأقاويل حول زرادشت دليل تهافتها[79].

---

(77) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص177.

(78) المرجع السابق، ج1، ص197. قارن: وافي، **الأسفار المقدسة**، ص133. وبفضل هذه المعجزات آمن كشتاسب ملك إيران بزرادشت.

(79) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص196. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص205 ـ 206.

3 ـ أخذ رسول الله ﷺ الجزية من المجوس، والجزية لا تؤخذ إلا من كتابي[80].

4 ـ تصريح عدد من الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ منهم علي بن أبى طالب وحذيفة بن اليمان، بأن المجوس من أهل الكتاب. وقد تبعهم في ذلك سعيد بن المسيب، وقتادة، والشافعي، وأبو ثور، وجمهور أهل الظاهر[81].

أما الصابئة فيقولون بنبوة إدريس ونوح عليهما السلام، وهما نبيان معترف بهما في الدين الإسلامي، والإسلام هنا هو الحجة في نبوتهما[82]، نظراً لضياع نقل الصابئة وقلّة عددهم[83]. أما بقية أنبياء الصابئة ـ ذكر منهم ابن حزم: اسفلانيوس وعاظيمون ويوداسف ـ فيتوقّف عندهم فلا يوقن بنبوتهم ولا ينكر، فهي جائزة لكونها قبل بعثة خاتم المرسلين محمد ﷺ[84].

أما المانوية فيؤمنون بنبوة ماني والمسيح وزرادشت. وابن حزم يرى أن ماني كذّاب وليس بنبي[85].

ويتمثّل الرد الأساسي الذي وجّهه ابن حزم إلى كل هذه الأديان المنكرة لنبوة محمد ﷺ، في أن الإيمان ببعض الأنبياء والكفر ببعضهم، مع أن الدليل على نبوتهم جميعاً هو المعجزة، هو مجرّد تحكّم وخضوع للهوى يرفضه المنطق السليم[86]. فالمفروض الإيمان بكل من ثبتت أعلام نبوته، وبصفة خاصة محمد ﷺ لأن نقل دلائل نبوته أصحّ النقول؛ ولكثرة أتباعه وقرب عهده

---

(80) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص198. قال رسول الله ﷺ بخصوص المجوس: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب»؛ مالك. **الموطأ**. كتاب الزكاة، حديث 42.

(81) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص197. **الأصول والفروع**، ص207.

(82) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص184.

(83) المرجع السابق، ج1، ص199.

(84) المرجع السابق، ج1، ص199. وجاء في ص184، ما يوضّح موقف ابن حزم من الأنبياء غير المنصوص عليهم إسلامياً بصفة عامة.

(85) المرجع السابق، ج1، ص91.

(86) المرجع السابق، ج1، ص182.

بنا، مقارنةً بالأديان الأخرى التي ضاعت كتبها كالمجوسية والصابئة، أو حرّفت كتبها كاليهودية والنصرانيّة، أو تضاءل عدد أتباعها كالصابئة[87].

ثالثاً: تناسخ الأرواح

كان ابن حزم في الردود السابقة مدركاً لمن يتوجّه إليهم بالنقد. أما نقده لعقيدة تناسخ الأرواح، فيمكن اعتباره نقداً غير واع بذاته للأديان الهندية، فابن حزم لم يكن يعرف ـ كما يظهر من خلال كتبه ـ أن عقيدة التناسخ تمثّل ركناً أساسياً وخاصية مميزة للفكر الديني الهندي بمختلف تياراته.

1 ـ تصنيف القائلين بالتناسخ

قدّم ابن حزم تصنيفين مختلفين للقائلين بتناسخ الأرواح، ذكر الأول خلال تعريفهم، والثاني عند الردّ عليهم. فيقسّمهم في التصنيف الأول[88] فريقين هما:

1 ـ القائلون بوقوع التناسخ بين أفراد الأنواع المختلفة. منهم فرق وشخصيات ترتسم برسم الإسلام على حدّ تعبير ابن حزم، وهم:

- أحمد بن حابط (ت 232هـ/ 846م) تلميذ النظّام (ت 231هـ/ 845م).
- أحمد بن نانوس (ت؟) تلميذ أحمد بن حابط[89].
- أبو مسلم الخراساني (ت 137هـ/ 754م)[90].

---

(87) المرجع السابق، ج1، ص199. لم يذكر ابن حزم النصوص اليهودية والنصرانية في هذا السياق، ولكنه ذكر ذلك في مواضع كثيرة أخرى كما مرّ بنا في الفصول السابقة.

(88) المرجع السابق، ج1، ص165 ـ 166.

(89) ذكر الشهرستاني أن أحمد بن خابط (بالخاء المعجمة) وأحمد بن أيوب بن مانوس (بالميم) كانا من تلامذة النظّام، وأنهما طالعا كتب الفلاسفة، فضمّا إلى مذهب شيخهما ثلاث بدع منها القول بتناسخ الأرواح. انظر: الملل والنحل، ج1، ص60 ـ 63. أما النظام فهو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار، أحد الأعلام الكبار للاعتزال من الطبقة السادسة، له باع في نقد الأديان، حيث ذكر القاضي عبد الجبار أنه «قد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها». انظر ترجمته في: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص264 ـ 265.

(90) هو أحد كبار القادة الذين أسهموا في قيام الدولة العباسية، قتله أبو جعفر المنصور. =

- أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي الطبيب (ت 311هـ/ 923م).
- القرامطة[91] من الإسماعيلية، وغالية الرافضة.

ومن هذا الفريق من صرّح بعدم انتمائه إلى الإسلام.

2 - القائلون بوقوع التناسخ ضمن دائرة أفراد النوع الواحد لا يتعدّاهم. وهم من الدهرية، ولا يقولون بالشرائع.

وعند النقد نجد تصنيفاً ثلاثياً للقائلين بتناسخ الأرواح[92]، يمكن إرجاعه إلى فريقين:

1 - المنتسبون إلى الإسلام.

2 - غير المنتسبين إلى الإسلام، وهم:

أ - الدهرية القائلون بالتناسخ بين الأنواع.

ب - القائلون بالتناسخ بين أفراد النوع الواحد.

ويلاحظ - على الرغم من أن التصنيف مجرّد عمل إجرائي - أن ابن حزم، في التعريف، نسب الدهرية إلى القائلين بالتناسخ داخل أفراد النوع الواحد. ثم نجده في ثنايا النقد يلحق الدهرية بالقائلين من غير المسلمين بالتناسخ بين الأنواع ! ولكن من هم هؤلاء الدهرية؟ وهل يشكّلون ديانة حقيقية مستقلة

= ويبدو - من خلال كلام المسعودي وابن النديم - أن فرقة المسلمية ذات الميول المزدكية والمجوسية، والتي انتسبت إلى أبي مسلم وقالت بإمامته ورجعته، ظهرت بعد وفاته. انظر: المسعودي. **مروج الذهب**، مرجع سابق، ج4، ص114 - 115. ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص408.

(91) القرامطة فرقة من الإسماعيلية، تنسب إلى حمدان قرمط، انتشرت بداية من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، بصفة خاصة في سواد الكوفة ثم في البحرين، بين أوساط الطبقات الدنيا من المجتمع. ولقد أشار ابن حزم إلى علاقة القرامطة بالمزدكية، انظر: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص87. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص362. ويرجع ذلك - على الأرجح - إلى نزعة قرمطية نحو الملكية الجماعية والمشاركة في المكاسب. انظر: لويس، برنارد. **أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية**، ترجمة: حكمت تلحوق، ط1، بيروت: دار الحداثة، د.ت، ص156 - 161. تامر، عارف. **القرامطة، أصلهم نشأتهم تاريخهم حروبهم**. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ت، ص76 - 92.

(92) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص166 - 169، وهو تصنيف متخلل للنقد.

بذاتها، أو مذهباً فلسفياً خاصاً؟ وأين كانوا يوجودون ومتى؟ كل هذه الأسئلة لم يجب عنها ابن حزم. وهذا دليل على أن معلوماته عن القائلين بالتناسخ من غير المسلمين ضئيلة وغامضة، على عكس معرفته بالقائلين بالتناسخ من المنتسبين إلى الدين الإسلامي.

2 ـ الرد العام

أما من حيث النقد، فقد وجّه ابن حزم رداً عاماً شمل كل القائلين بتناسخ الأرواح بمختلف أصنافهم، يتمثل في أن دعاويهم يعوزها الدليل، سواء أكان نصياً أم عقلياً أم حسّياً[93].

وثمة ردّ عام آخر، وإن كان قد تخلّل الردود الخاصة، يتمثّل في أن التشابه المطلق بين الأشياء في العالم لا وجود له، فمهما بلغت درجة التشابه، فإنه توجد لا محالة نسبة من الاختلاف يقع بها التمايز، مما يدلّ على أن النفوس لا تتطابق في أوصافها حتى يحكم بجواز تناسخها، سواء أتعلق الأمر بأفراد النوع الواحد أم بأفراد الأنواع المختلفة[94].

3 ـ الردود الخاصة

وتتمثل الردود الخاصة بكل فرقة على حدة فيما يلي:

أ ـ الرد على المنتسبين إلى الإسلام

بالنسبة للقائلين بالتناسخ من «الفرقة المرتسمة باسم الإسلام»[95]، فضّل ابن حزم أن يرد عليهم رداً نصياً خالصاً، على الرغم من أنهم يقولون بالتناسخ بين أفراد الأنواع المختلفة الذي سيأتي الرد عليه عقلياً لاحقاً. فبيّن لهم أن ما ذهبوا إليه يخالف ما جاء به نبي الإسلام محمد ﷺ، وما عليه إجماع المسلمين من عقائد متعلّقة بالآخرة والبعث والجزاء والثواب.

---

(93) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص166 ـ 167.

(94) المرجع السابق: ج1، ص168.

(95) المرجع السابق، ج1 ص166.

واحتجّ هؤلاء ببعض آي القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: 6-8]. وقوله أيضاً: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗا يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ﴾ [الشورى: 11]. فردّ عليهم بأن احتجاجهم لا قيمة له، مادام مخالفاً لما أجمعت عليه الأمة في فهمها للآيات المذكورة(96).

وثمة ردّ آخر يمكن اعتباره خاصاً بالمنتسبين إلى الإسلام أيضاً، وإن كان قد أتى متأخّراً في سياق الردّ على القائلين بالتناسخ بين أجساد النوع الواحد، يحيل فيه ابن حزم إلى البراهين على إثبات النبوة التي ذكرها بعد الرد على البراهمة(97)، واحتج بإجماع الأنبياء كلهم على خلاف عقيدة التناسخ(98). ويمكن صياغة هذا الردّ في القياس التالي:

النبوة حق

كل الأنبياء لا يقولون بالتناسخ

التناسخ باطل

وهذا الردّ أشمل من الردّ الأول، فهو انتقال من إجماع الأمة إلى إجماع الأنبياء، ومن الإسلام في حلقته الخاتمة إلى الإسلام في جميع حلقاته عبر التاريخ الطويل للرسالة. لذا فإن هذا الردّ يناسب المعترفين بحقانية النبوة، أما الذين لا يؤمنون بالنبوة فعليهم أن يقتنعوا أولاً ببراهين ابن حزم في إثباتها، قبل أن ينتقلوا إلى ما يترتّب عنها. وبهذا الاعتبار يمكن تعميم دائرة الخطاب بهذا الردّ الأخير لتشمل كل القائلين بالتناسخ، لا المنتسبين منهم إلى الإسلام، كما يوحي بذلك سياق النصوص.

ب ـ الرد على القائلين بالتناسخ بين الأنواع

أما بالنسبة للدهرية القائلين بالتناسخ بين الأنواع، فردّ عليهم ابن حزم بأن

---

(96) المرجع السابق، ج1، ص167.

(97) المرجع السابق، ج1، ص139 ـ 146.

(98) المرجع السابق، ج1، ص168.

الأنواع ثابتة لا تستحيل بعضها إلى بعض، فلكل نوع فصل خاص بأرواحه لا يتعدّاه[99].

وثمة استدلال استدل به القائلون بالتناسخ بين الأنواع، جاء في شكل تعليل أو تبرير لآلام الحيوان، ويصوّر ذلك تكفيراً عن ذنوب ارتكبت في حيوات سابقة من قبل الأرواح الساكنة الأجساد الحيوانية. فالتناسخ هنا يمثل نوعا من الجزاء الإلهي الأرضي[100].

نجد أصول هذا الاستدلال في الكتب الهندوسية المقدّسة، في صيغة تقريرية كما هي عادة النصوص الدينية في عرض عقائدها، حيث جاء مثلاً في كتاب «أوبانيشاد شاندوجيا» «...لكن من يتمتعون بسلوك شائن هنا، سيدخلون رحماً منحطاً، إما رحم كلب، أو رحم خنزير، أو رحم أحد المنبوذين (كاندالا)»[101].

كما نجد في «قوانين مانو» تفاصيل التجسّدات الحيوانية للروح الآثم، بحيث يقابل كل نوع من الذنوب تجسّد حيواني معين. فورد مثلاً «وسارق الغزال أو الفيل يُخلق ذئباً، وسارق الفرس يخلق نمراً، وسارق الفواكه والجذور يخلق قرداً، وسارق المرأة يخلق دبّاً، وسارق الماء يخلق عصفوراً، وسارق المركبة يخلق جملاً، وسارق الماشية يخلق تيساً»[102].

ومن المؤكّد أن ابن حزم لم يطّلع على مثل هذا الاستدلال في أصوله الهندية، فهو لم ينسب إلى البراهمة أو الهنود عموماً عقيدة التناسخ، كما مرّ سابقاً. لذا فإن المصدر المحتمل في هذا الاستدلال هو الرازي الطبيب، الذي سبق أن ذكره ابن حزم ضمن القائلين بالتناسخ بين الأنواع ممن ارتسموا باسم الإسلام[103]، كما سبقت الإشارة في هذا البحث إلى إطلاع ابن حزم على فكر

---

(99) المرجع السابق، ج1، ص167.

(100) المرجع السابق، ج1، ص168.

(101) راداكرشنا ومور. **الفكر الفلسفي الهندي**، مرجع سابق، ص114.

(102) منوسمرتي. **كتاب الهندوس المقدس**. بند 67، ص692، وعموماً: ص679 ـ 694.

(103) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص165.

الرازي الطبيب، ورده على «كتاب العلم الإلهي» في مؤلَّف مستقل.[104] فقد كان ابن حزم خبيراً بفكر الرازي الطبيب، لأثره في الحياة الفكرية والدينية الأندلسية والإسلامية عموماً.

ويدعم هذا الرأي ما جاء في كتاب «السيرة الفلسفية» للرازي الطبيب من كلام قريب جداً في فحواه من الاستدلال الذي أورده ابن حزم، حيث يقول الرازي:

«فإنه ليس تخلص النفوس من جثة من جثث الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط. وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جثثها شبيهاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص. فلما اجتمع للتي لا تعيش إلا باللحم الوجهان جميعاً، وجب إبادتها ما أمكن، لأن في ذلك تقليلاً من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسها في جثث أصلح»[105]. والوجهان المقصودان في النص هما: تخليص الروح من تجسده الحيواني ـ الذي يمثل في حد ذاته عقوبة ـ من ناحية، ومن ناحية ثانية تخليص الروح من أذى الناس لذلك الجسد، خصوصاً إذا كان الحيوان لاحماً.

ويردّ ابن حزم على هذا الاستدلال بأن الله تعالى لا تعلّل أفعاله ـ كما مرّ في ثنايا الردّ على البراهمة والمعتزلة ـ فلا يُسأل الله لماذا خلق الحيوانات هكذا بهذه الصفة التي خلقهم عليها. أما إذا أراد المرء مسايرة الاستدلال في منهجه، فإنه من الأولى على الله ألا يخلق من يعصيه ليعذّبه على صنيعه، فمن الأولى أن يستحق كل الناس النعيم.أليس هذا أفضل لو قسنا أفعال الله على أفعال الآدميين، الذين يمكن تعليل أفعالهم وتصرفاتهم وإخضاعها للمعايير الأخلاقية[106]؟

---

(104) المرجع السابق، ج1، ص38، 87، ج5، ص197.

(105) **رسائل فلسفية**، ج1، ص165.

(106) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص168 ـ 169.

ج ـ الرد على القائلين بالتناسخ داخل النوع الواحد

أما بالنسبة للقائلين بالتناسخ ضمن أفراد النوع الواحد، والذين سماهم ابن حزم في التعريف بالدهرية، وقال إنهم لا يؤمنون بالشرائع[107]. فقد أحال ـ في ردّه عليهم ـ إلى البراهين على تناهي العالم وحدوثه[108]، لأن هؤلاء استدلوا على صحة مذهبهم بلاتناهي العالم زمانياً، حيث تظلّ الأرواح خلال هذا الزمان السرمدي تنتقل بين أجساد النوع الواحد[109].

والشيء الذي لم يشر إليه ابن حزم ـ أو ربما لم ينتبه إليه ـ في هذا الاستدلال، هو اعتبار الأرواح محدودة العدد على مدى الزمان، مما يقتضي إعادة تجسّدها عبر حيوات متعاقبة في أجساد كثيرة، فعدم التكافؤ العددي بين الأرواح القليلة والأجساد الكثيرة، هو أحد أسباب التناسخ.

وفي الحقيقة إن هذا الاستدلال والردّ عليه لا يمكن اعتبارهما خاصين فقط بالقائلين بالتناسخ ضمن دائرة النوع الواحد، كما يوحي بذلك كلام ابن حزم، إذ لا يوجد ما يمنع أن يتعلّقا أيضاً بأصحاب التناسخ بين الأنواع، فقد نسب ابن حزم في التعريف إلى غير المنتمين منهم إلى الإسلام القول بلا تناهي مدة العالم وخلود الأرواح واطراد تنقّلها بين الأجساد[110]. فهنا مرة أخرى فقد ابن حزم صرامته ودقته المعهودتين في تصنيف الردود، حسب الآراء والفرق.

4 ـ التناسخ بين ابن حزم والقاضي عبد الجبار

بعد استعراض ردود ابن حزم على عقيدة التناسخ، يمكن طرح السؤال التالي: هل كان ابن حزم جذرياً وحاسماً في نقده هذا، كما عهدناه في العديد من ردوده الأخرى؟

في مقارنات سابقة بين ردود ابن حزم وردود غيره من المسلمين،

---

(107) المرجع السابق، ج1، ص166.
(108) المرجع السابق، ج1، ص168. والبراهين المحال إليها وردت في: ص57 ـ 69.
(109) المرجع السابق، ج1، ص166.
(110) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص166.

كالمعتزلة مثلاً، رأينا كيف كان ابن حزم أكثر جذرية في نقده من غيره في العديد من المناسبات، فهو يذهب مباشرة إلى الأساس المنهجي أو المبدئي الذي يسمح بالانحراف أو يؤدي إليه، مثل قياس الشاهد على الغائب، وتعليل أفعال الله تعالى اللذين بُنيت عليهما العقائد الثنوية والبرهمية. في حين كان نقد المعتزلة لهذه العقائد مركّزاً على النتائج، لا على مقدماتها، لاشتراكهم مع خصومهم في الأساس المنهجي.

أما في الردّ على عقيدة التناسخ فالأدوار معكوسة، إذ نجد أن ابن حزم يتفق مع أهل التناسخ في الإيمان بوجود ثنوية صميمة في الذات الإنسانية تتمثل في الروح والجسد، وبأن الروح هو المسؤول عن كل ما يجترحه الجسد، فما الجسد إلا آلة وهيكل فان للروح[111].

وإذا ما تتبعنا تصوّر ابن حزم للروح خارج نقده لعقيدة التناسخ، لوجدنا أن التقارب بين ابن حزم وخصومه من أصحاب التناسخ هو أكبر مما يظنّ عند الوهلة الأولى، كما تدل على ذلك النصوص التالية[112]، يقول ابن حزم:

أ ـ «فصحّ أن المدرك للأمور المدبّر للجسد الفعّال المميّز الحيّ هو شيء غير الجسد، وهو الذي يسمّى نفساً[113]. وصحّ أن الجسد مؤذ للنفس، وأنها مذ حلّت في الجسد فكأنها وقعت في طين غمر فأنساها شغلها به كلّ ما سلف لها»[114].

ب ـ «ومن البرهان على أن النفس لا تتغذّى ولا تنمّى: أن البرهان قد قام على أنها كانت قبل تركيب الجسد على آباد الدهور، وأنها باقية بعد انحلاله، وليس هناك في ذينك العالمين غذاء يولّد نماء أصلاً...». ثم يعلّق ابن

---

(111) المرجع السابق، ج1، ص167.

(112) للتوسّع انظر: المرجع السابق، ج5، ص191 ـ 192، 201 ـ 221. رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذّبة إلى يوم الدين، ضمن: الرسائل، ج3، ص219 ـ 222.

(113) النفس والروح شيء واحد عند ابن حزم، انظر مثلاً: رسالة في حكم من قال...، ضمن: **الرسائل**، ج3، ص221. والنفس عنده جسم خفيف جداً وليس كياناً روحياً محضاً ذا طبيعة غير مادية، انظر: **الفصل**، مرجع سابق، ج5، ص206 ـ 210.

(114) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج5، ص203. في الطبعة المعتمدة: «... شغلها بها»، والصحيح هو المثبت أعلاه.

حزم على قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾، وقوله: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾، قائلاً: «فصحّ أن الحياة المذكورة إنما هي ضمّ الجسد إلى النفس، وهو نفخ الروح فيه، وأن الموت المذكور إنما هو التفريق بين الجسد والنفس فقط، وليس موت النفس مما يظنّه أهل الجهل وأهل الإلحاد من أنها تعدم جملةً، بل هي موجودة قائمة، كما كانت قبل الموت وقبل الحياة الأولى، ولا أنها يذهب حسّها وعلمها، بل حسّها لبعد الموت أصحّ ما كان، وعلمها أتمّ ما كان، وحياتها ـ التي هي الحس والحركة الإرادية ـ باقية بحسبها أكمل ما كانت قط...». وتظلّ النفس بعد الموت في البرزخ «إلى أن تحيا ثانية بالجمع بينها وبين جسدها يوم القيامة...»[115].

ج ـ ويعرّف ابن حزم الحبّ بقوله: «إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع»[116].

في (أ) نجد مبدأ أساسياً قامت عليه عقيدة التناسخ، وهو إيذاء الجسد للروح، فوفق هذا المبدأ برّر أصحاب التناسخ اعتقادهم أن الأرواح تُعاقب باتصالها بالأجساد. إلا أن ابن حزم قد ذهب بهذا المبدأ مذهباً آخر، إذ فسّر من خلاله وجود نزعات خيّرة في الإنسان ترجع إلى الأصل الرفيع للأرواح (ج)، ووجود نزعات شريرة ترجع إلى طينة الجسد، من بينها النسيان والجهل... (أ، ب).

والمبدأ الثاني الهام والمشترك بين ابن حزم وخصومه، فهو نسيان الروح لماضيه عند لقائه الجسد (أ). فبهذا المبدأ برّر أصحاب التناسخ اعتقادهم اكتساب الروح لذاكرة خاصة بكل دورة حياتية وجسد معين، وسرعان ما تمحى تلك الذاكرة ببداية دورة جديدة عبر جسد جديد. أما ابن حزم فيقصد بهذا

---

(115) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج 5، ص216 ـ 217، الآيات المذكورة: آل عمران 3: 185)، الأنبياء (21: 35)، العنكبوت (29: 57)، ثم البقرة (2: 28).

(116) ابن حزم. **طوق الحمامة**، ضمن الرسائل، ج1، ص93. علّق إحسان عباس على عبارة «في أصلها الرفيع» بقوله: «كأنه تعبير آخر عن القول في عالم المثل»، معتبراً ابن حزم متأثراً بأفلاطون، هامش (5) من الصفحة نفسها.

المبدأ أن الجسد يمثل حاجزاً أو عقبة دون المعرفة الحقيقية، وأنه بمجرد الموت ينكشف الحجاب، وتظهر للإنسان الحقائق التي طالما جحدها وأنكرها.

كما نجد ابن حزم يتفق مع أصحاب التناسخ في أن للروح وجوداً مستقلاً عن الجسد قبله وبعده، وأن الروح كان في مكان ما قبل اتصاله بالجسد. إلا أن ابن حزم لم يجعل من هذا الوجود الممتد للروح مبرّراً للتناسخ، فالروح لا يعرف إلا الجسد الدنيوي والجسد الذي يُبعث فيه، وهما في الحقيقة جسد واحد لا جسدان لأنهما مرتبطان بماهية روح وحيد.

وهكذا نرى ابن حزم يتفق مع خصومه في بعض المقدمات الهامة، ويختلف معهم في النتائج. ويظل الخلاف الأساسي بين ابن حزم وخصومه يتمثل في اعتباره أن لكل فرد ـ من أي نوع كان ـ روحه الخاص الذي يحمل ما به يتميز الفرد ونوعه. فزيد مثلاً، يحمل روحه ماهيته باعتباره زيداً وإنساناً، ولا يمكن أن ينتقل إلى غيره. أما أصحاب التناسخ فيقولون بجواز هذا التنقل مع اختلاف بينهم في تحديد مساره، هل هو داخل النوع الواحد أم يتعدّاه. فالأولون يرفضون الماهية الفردية الخاصة، والآخرون يرفضون معها الماهية النوعية (فصل النوع)، فلا ماهية لديهم إلا الماهية الروحانية التي تعلو فوق الأفراد والأنواع. وبعبارة أخرى فإن الماهية الثابتة هي الماهية الروحانية، أما بقية الماهيات الأخرى النوعية والفردية، فهي عابرة ومتغيرة وأقل رتبة. وعلى أساس هذا الخلاف، نفهم لماذا انصبّ نقد ابن حزم على قضية انتقال الروح، لا على وجوده في حد ذاته.

مقارنةً بابن حزم، كان موقف القاضي عبد الجبار المعتزلي من تناسخ الأرواح أكثر جذرية وحسماً، حيث رفض تعريف الإنسان بأنه الروح الحال في الجسد، أو الروح والجسد كلاهما، وغيرهما من التعريفات المختلفة، معتبراً الروح «النَّفَس المتردّد»[117]. فالإنسان لديه «هو هذا الشخص المبني هذه البنية

(117) القاضي عبد الجبار. **المغني**، ج11: التكليف، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1385هـ/ 1965م، ص334، 336.

المخصوصة»[118]، فاسم الإشارة «هذا» هو أوضح تعريف للإنسان. ويدرك الإنسان ذاته بالضرورة، أي إدراكاً حدسياً مباشراً من دون استدلال، حيث يقول القاضي عبد الجبار: «ونحن نعلم باضطرار أن أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان بأنه إنسان إلى هذه الصورة المبنية التي تنفصل بها من سائر الحيوان، كما قصدوا بوصف الشجرة إلى هذه الصورة المخصوصة، وما عُلم من حالهم ضرورةً لا يحتاج فيه إلى دليل»[119].

وكان القاضي عبد الجبار مدركاً للتأثير المباشر لتعريف الإنسان على القول بتناسخ الأرواح والردّ عليه، حيث يقول: «ونحن نذكر جملة من الخلاف في الإنسان والكلام فيه؛ لأنه... يحتاج إليه في الردّ على أهل التناسخ...»[120]. كما كان مدركاً لإمكان تبرير النصارى اعتقادهم حلول اللاهوت في الناسوت، بالنسبة للمسيح، بالقول بحلول الروح في الجسد بالنسبة لسائر الناس[121].

وتجدر الملاحظة أنه ليس من مهمة هذا البحث البتّ في قضية وجود الروح، وإنما مهمته تتبع تأثيرات الخلفية الفكرية للناقد في عملية النقد. والمقارنة هي إحدى الوسائل المنهجية الناجعة للوصول إلى هذه الغاية.

رابعاً: تطبيقات المنهج المقارن

جرى أعلاه تناول تعريف ابن حزم للأديان الشرقية ثم نقده لها، وفق المنهج الأحادي غير المقارن، إلا أن ابن حزم لم يطبّق هذا المنهج وحده، إذ تخلّلت تعريفاته وردوده بعض المقارنات حان الأوان لدراستها.

مقارنةً بدراسة ابن حزم للنصرانية واليهودية، يلاحظ كثافة المقارنات خلال دراسته للأديان الشرقية عموماً وللأديان الثنوية خصوصاً، ولاشك في أن

---

(118) المرجع السابق، ج11، ص321، انظر أيضاً: ص312، 358.

(119) المرجع السابق، ج11، ص359.

(120) المرجع السابق، ج11، ص309 ـ 310.

(121) المرجع السابق، ج11، ص327.

لهذا الأمر مسوّغاته الموضوعية:

فلهذه المقارنات دور توضيحي هام، فهي تقرّب فهم تلك الأديان إلى أذهان الأندلسيين، الذين لم يعايشوا أتباعها، لبعد الشقة مثلما عايشوا النصارى واليهود عن كثب. لذا فإن اليهودية والنصرانيّة لم تكونا في حاجة إلى مقارنات توضيحية.

كما أن المقارنة بين الأديان الشرقية وبعض الفرق الإسلامية التي لها امتداداتها داخل الأندلس وبجوارها، تجعل القارئ الأندلسي أقدر على فهم طرفي المقارنة سواء القريب منهما أو البعيد. ويمكن القول إن الطرف القريب الموجود بين ظهراني أهل الأندلس وعلى التخوم الجنوبية لبلادهم، هو المقصود الحقيقي من وراء نقد الأديان الشرقية بعيدة الشقة. فتتحوّل المقارنة في هذه الحالة إلى إدانة لهذه الفرق والمذاهب الإسلامية التي يرى ابن حزم أنها قد انحرفت عن جادة الإسلام، واستقت أصولها من مصادر غريبة عن دين الله الحق.

ويمكن تقسيم المقارنات التي عقدها ابن حزم إلى نوعين رئيسيين، نوع عنياً بالمقارنة بين الأديان عموماً، ونوعاً عني بالمقارنة بين الأديان الشرقية بصفة خاصة وبعض الفرق الإسلامية.

1 ـ المقارنة بين الأديان

يتجلّى هذا النوع من المقارنة في الأشكال التالية:

أ ـ التصنيف الموضوعي للأديان

هذا التصنيف هو المنهج العام الذي طبع «الفصل» منذ مقدمته المنهجية[122]. ويتضح هذا التصنيف أيضاً بصفة جليّة عند تعريف ابن حزم للأديان الثنوية[123]. والتصنيف عمل منهجي دقيق يساعد القارئ على ربط

(122) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص36 ـ 37.
(123) المرجع السابق، ج1، ص86 ـ 91.

الأفكار ضمن أنساق محكمة، حيث يعطي الأولوية للأفكار على الأشخاص، وللعقائد على التاريخ. لذلك فإن ابن حزم لم يتبع التصنيف التاريخي أو الجغرافي للأديان، على سبيل المثال، ونجده قد ترجم لمؤسسي الأديان باقتضاب، وأحياناً أغفل ذكر بعضهم، تماماً، مثلما فعل مع المرقيونية.

ب ـ التوافقات بين الأديان

إن كان التصنيف الموضوعي للأديان يتميز بالعمومية، ويتعلّق بالهيكل العام للأديان وعقائدها الأساسية، لأجل منهجة الدراسة وتأطيرها، فإنه توجد مقارنات أخرى تهتم ببيان أوجه التشابه، والعلاقة بين الأديان في جزئياتها الصغيرة، وتفصيلاتها الدقيقة. كما توضح الأمثلة التالية:

أ ـ قارن ابن حزم بين الصابئة وعبّاد البددة بالهند ووثنيي العرب في الجاهلية[124] ودقاقرة السودان[125]، من حيث عبادتهم للكواكب وتصويرهم لها في شكل أصنام وأوثان، مبيّناً كيف تحوّلت العبادة في

---

(124) المرجع السابق، ج1، ص88. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص364. ولم يتوجّه ابن حزم بنقد مباشر إلى الوثنية العربية، مثلما فعل القاضي عبد الجبار في: **المغني**، ج5، ص156 ـ 159.

(125) لم يتوجّه ابن حزم بنقد مباشر للأديان الأفريقية، واكتفى بهذه الإشارة العابرة في: **الفصل**، ج1، مرجع سابق، ص88. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص364. وهو يعتبر السودانيين ليسوا أهل علم وصناعة، انظر: **الفصل**، ج1، ص136، 141. والسودان عند ابن حزم هو إفريقيا السوداء بشرقيها وغربيها. انظر: **الفصل**، ج1، ص324. **جوامع السيرة**، ضمن: جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى لابن حزم، تحقيق: إحسان عباس وناصر الدين الأسد القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص55. جمل فتوح الإسلام، ضمن: المجموعة نفسها، ص345. في حين يعتبر بعض الجغرافيين المسلمين القدامى كأبي عبيد البكري أن السودان هو إفريقيا الغربية فقط. انظر: **المسالك والممالك**، تحقيق: أدريان فان ليوفن وأندري فيرتي. تونس: الدار العربية للكتاب، بيت الحكمة، 1992م، ج2، ص868 ـ 871. أما «الدقاقرة» أو «الدقرة»، ومفردها «دقور» فهي أصنام أهل السودان. انظر: **الفصل**، ج1، ص88. **الأصول والفروع**، ص364 (ورد خطأ «الدنافرة»). جمل فتوح الإسلام، ضمن: جوامع السيرة وخمس رسائل، ص345. وتدعى هذه الأصنام عند البكري بـ«الدكاكير»، ومفردها «الدكور». وهي غير «تكرور» التي تطلق على مدينة وأهلها على نهر نيل السودان (نهر السنغال). انظر: الكبري. **المسالك والممالك**، ج2، ص868.

تلك الأديان من المرموز إلى الرمز. كما أشار ابن حزم إلى كون الصابئة هم أول من أحدث عبادة الكواكب، ومنهم انتقلت هذه العبادة إلى غيرهم[126]. فهذه المقارنة تمثّل نوعاً من التحليل للمسار التطوّري للأديان الوثنية على مستوى التاريخ والجغرافيا، وعلى مستوى فحوى الدين ورموزه. وذلك طبعاً في حدود ما كانت تسمح به إمكانات عصر ابن حزم.

ب ـ ونجد أيضاً المقارنة بين البرهمية والمانوية (كمثال من الأديان الثنوية)، من حيث وقوعهما في خطأ قياس الغائب (الله) على الشاهد (العالم)، مما أدّى بالأولى إلى إنكار النبوة وبالثانية إلى القول بالتثنية[127]. فابن حزم لم يكتف بنقد الأفكار في ذاتها وتطبيقاتها فحسب، بل ذهب إلى نقد جذورها المعرفية التي تؤسّسها وتسمح بها.

ج ـ المقارنة بالمرجعية الإسلامية

وهي مقارنات يمثّل الإسلام «الظاهري» ميزانها ومرجعية الصواب فيها:

أ ـ من بينها مقارنة النصرانيّة بالصابئة وبقية الأديان الثنوية[128]، فالنصرانيّة قد أوغلت في الشرك أكثر من الأديان الثنوية لقولها بالتثليث. والمقارنة المضمرة هي بين هذه الأديان جميعاً والتوحيد الإسلامي الذي يمثل الشرك نقيضاً له.

ب ـ ويظهر الإسلام بشكل واضح أحد أطراف المقارنة عند تناول موضوع النبوة، حيث اعترفت أديان بنبوة بعض الأنبياء دون بعض، أو ادعت النبوة لغير أصحابها، مع إنكارها لنبوة محمد ﷺ، مع أن المعيار المعتمد في قبول النبوات واحد، وهو المعجزات والنقل الثابت لحدوثها، مما يعني اعتباطية مواقف تلك الأديان من النبوات[129].

---

(126) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88. **الأصول والفروع**، ص363 ـ 364.
(127) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص138.
(128) المرجع السابق، ج1، ص89 ـ 90.
(129) المرجع السابق، ج1، ص182 ـ 183.

ج ـ كما قارن ابن حزم بين النقل الإسلامي المحفوظ من قبل الله تعالى، ونقل الأديان الأخرى كالنصرانيّة واليهودية والمجوسية والصابئة التي دخل عليها التحريف والضياع وانقطعت أسانيدها...[130].

د ـ ولكن الموقف النقدي الجدلي لابن حزم لم يمنعه ـ في حالات نادرة ـ من النظر في مواطن الاتفاق، ومن اعتبار كل من الإسلام واليهودية والنصرانيّة الموحّدة بمثابة جبهة واحدة تقر بالتوحيد، وتتفق حول مفهوم النبوة، وتعترف معاً بنبوة العديد من الأنبياء وبمعجزاتهم وكتبهم...[131]. وفي مناسبة أخرى، نجد ابن حزم يحتج باتفاق المسلمين ومن يؤمن بالنبوة من أهل الهند والمجوس والصابئة واليهود والنصارى على أن أوّل البشر كانا ذكراً وأنثى، وذلك ضد القائلين بنظرية الخلق الجماعي[132].

2 ـ المقارنة بين الأديان الشرقية والفرق الإسلامية

تخللت نقد ابن حزم للأديان والفرق على حد سواء، عدة مقارنات كان القصد منها إدانة هذه الفرق بنسبة أفكارها وعقائدها إلى مصادر غير إسلامية.

يرجع ابن حزم أصل انحراف العديد من الفرق الإسلامية وضلالها، إلى محاولات الفرس الدسّ في الإسلام، إثر هزيمتهم على أيدي العرب الفاتحين[133]، وفشلهم في الانتقام السياسي والعسكري. فقد باءت كل المحاولات الفارسية للتمرّد المعلَن والصريح بالفشل الذريع، مثل محاولة بابك الخرّمي الذي كان مزدكي الديانة[134]. لذا لم يجد الفرس الحاقدين من فرصة

---

(130) المرجع السابق، ج1، ص196 ـ 197.

(131) انظر مثلاً: المرجع السابق، ج1، ص177.

(132) المرجع السابق، ج2، ص134.

(133) المرجع السابق، ج2، ص273.

(134) المرجع السابق، ج2، ص273. وأيضاً، ج1، ص87. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص362. وبابك هو آخر زعماء الخرّمية ذات الأصول المزدكية. خرج على المأمون العباسي، ودام تمرّده حوالى عقدين من الزمن، إلى حين القضاء عليه في عهد المعتصم سنة 223انظر: أحمد ابن أبي يعقوب اليعقوبي (ت 284هـ897م). **تاريخ اليعقوبي**. بيروت: دار صادر، 1970م ـ 1390هـ، ج2، ص462 ـ 463، 473 ـ 475. المسعودي. **مروج الذهب**، =

سوى التدثّر برداء الإسلام، ورفع شعاراته، وتمرير دسائسهم باسم الله تعالى.

لذا نرى ابن حزم ينسب آراء القرامطة والإسماعيلية إلى المجوسية المحضة[135]، وإلى المزدكية[136]. كما اعتبر أن الفرس هم الذين أوحوا إلى الشيعة، وغيرهم، بفكرة المهدية[137]، وهم الذين استقى منهم أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي الطبيب نظريته في القدماء الخمسة[138].

كما يعزو ابن حزم نفي المعتزلة فعل الشرور عن الله تعالى، واعتبارهم ذلك من مقتضيات العدل والحكمة الإلهيين، وقولهم باللطف الإلهي ووجوب فعل الأصلح على الله تعالى، إلى تأثّر المعتزلة بالديانات الثنوية التي جعلت للخير إلهاً وللشر إلهاً آخر، ظنّاً منهم بأن في ذلك تنزيه الباري تعالى. في حين أنهم - معتزلة وثنوية - قد وقعوا جميعاً في خطأ قياس الغائب على الشاهد، الذي يمثّل في جوهره تشبيهاً وليس تنزيهاً[139].

وفي الحقيقة، إن الصراع الفكري الخفي بين الفرس المهزومين والعرب الفاتحين، الذي علّل به ابن حزم ظهور الفرق والبدع بين المسلمين، لا يخفي وراءه الصراع السياسي والفكري (الأيديولوجي)، الذي كان ابن حزم منخرطاً

= ج4، ص352 - 357. المقدسي، مطهر بن طاهر المقدسي (ت 355هـ/ 966م). **كتاب البدء والتاريخ**. نشر: كلمان هوار، باريز: 1907م، ج6، ص114 - 118. ابن النديم. **الفهرست**، ص405 - 407. علي سامي النشار. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط7، القاهرة: دار المعارف، 1977م، ج1، ص205 - 210.

(135) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص274. تتمثل التثنية في الفلسفة الإسماعيلية - حسب سالم يفوت - في قولهم بـ«إلهين: إله متعال، لا يوصف بشيء، لأن كل وصف تنقيص ونقصان، وإله خالق فاعل صانع للعالم، يباشر الإيجاد والخلق والتحريك...»، ابن حزم، ص363. ويرى الإسماعيليون أن الله تعالى قد أبدع العقل الأول، ولم يفض عنه كما تقول نظرية الفيض. انظر: الكرماني، الداعي أحمد حميد الدين (ت بعد 408هـ/ 1017م). **راحة العقل**، تحقيق: محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1952م، ص35 - 94.

(136) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص87.

(137) المرجع السابق، ج2، ص273، وأيضاً: ج1، ص229.

(138) المرجع السابق، ج1، ص86 - 87.

(139) المرجع السابق، ج3، ص138 - 139، 189، 199، 217.

فيه بوصفه أحد أبرز منظّري الدولة الأموية الأندلسية والمنافحين عن مجدها وشرعيتها.

ولقد كان التنافس على أشدّه بين الدولة الأموية الأندلسية من ناحية، والدولة العباسية في المشرق، التي كان علم الكلام المعتزلي ثم الأشعري يمثلان بُعدها المذهبي والأيديولوجي، والدولة العبيدية (الفاطمية) في المغرب ومصر، التي كانت تتبنى المذهب الباطني الإسماعيلي. والعلاقة بين الإسماعيليين والقرامطة في البحرين معروفة سواء على مستوى التعاون الاستراتيجي، أو على مستوى الأصول النظرية والعقدية.

وانتقل هذا الصراع الفكري السياسي بين الأندلس ومنافستيها إلى داخل الأندلس ذاتها، من خلال الحركة المسرية، التي أسّسها محمد بن عبد الله بن مسرة (ت 319هـ/ 931م)، وطوّرها بعده إسماعيل بن عبد الله الرعيني معاصر ابن حزم. وهي حركة جمعت بين نزعات اعتزالية وأخرى باطنية زهدية.

وهكذا يمكن أن نفهم نقد ابن حزم للأديان الشرقية، نقداً ليس مقصوداً لذاته بالدرجة الأولى، كما هو الحال بالنسبة لنقده لليهودية والنصرانيّة. فالأديان الشرقية ليس لها أتباع بالأندلس، فنقدها يمثل في الحقيقة نقداً غير مباشر لخصمي الدولة الأموية الأندلسية، ولبعض التيارات الفلسفية المشرقية ولامتداداتهم داخل الأندلس.

عاش ابن حزم عصراً أخذ فيه الأندلسيون يشعرون بتميّز شخصيتهم وباستقلالهم الفكري، وبدأوا يتحوّلون من مجرد تلاميذ ومقلّدين لشيوخهم المشارقة إلى مجتهدين يراجعون وينقدون كل ما يفد إليهم من أفكار وآراء، بل ويبدعون أيضاً. ولقد رعت الدولة الأموية الأندلسية هذا التحوّل ودعمته.

وكان ابن حزم ـ المنظّر لهذا التوجّه التجديدي ـ مدركاً لصعوبات التمييز بين ما هو فكري محض وما هو سياسي محض، فكثيراً ما كان الأول مدخلاً للثاني، أو العكس. وفي هذا الإطار يمكن فهم نقد ابن حزم للأديان الشرقية نوعاً من الدفاع عن أندلسه واستقلالها السياسي والفكري.

3 ـ منزلة المنهج المقارن عند ابن حزم

يُلاحظ عموماً أن المنهج المقارن عند ابن حزم لم يكن يمثّل المنهج الأساسي في عمله، فباستثناء التصنيف العام للأديان في «الفصل»، لم تكن المقارنات سوى شذرات قليلة، يُستعان بها لدعم المنهج الأحادي في التعريف والنقد.

في حين نجد العامري (ت 381هـ/ 992م) في كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام»، والقاضي عبد الجبار (ت 415هـ/ 1025م) في كتابه «تثبيت دلائل النبوة»، قد توسّعا كثيراً في اعتماد المنهج المقارن، بحيث صار أساس عمليهما وعلامتهما المميزة، وبصفة خاصة عمل أبي الحسن العامري.

وكانت غاية العامري من مقارنته بين الأديان الستة (الإسلام، واليهودية والنصرانيّة، ودين الصابئة، والمجوسية، والشرك)، هي بيان أفضلية الإسلام وصحته لأنه دين الله الحق[140].

أما القاضي عبد الجبار، فكانت غايته من المقارنة بين النصرانيّة والوثنية الرومية (البيزنطية)، هي بيان انحراف النصرانيّة عن المنهاج السوي وتأثّرها بالوثنية. وقد شملت مقارنات القاضي الجوانب العقدية والتشريعية والرموز الدينية. . .[141]. كما يوجد في «التثبيت» مقارنة بين ماني وبولس، حيث حاول كلاهما تقريب النصرانيّة إلى الحضارة المهيمنة في منطقته: الحضارة البيزنطية الوثنية بالنسبة لبولس، والحضارة الفارسية المجوسية بالنسبة لماني[142].

توسّع العامري وعبد الجبار في توظيف المنهج المقارن يجعل منهما رائدين في تاريخ علم مقارنة الأديان. إلا أن هذا الأمر لا يقلّل من قيمة عمل ابن حزم، فلكل ناقد رؤيته الخاصة للموضوع، واختياراته المنهجية التي يراها أنسب لأغراضه ومراميه.

---

(140) قارن العامري بين الأديان الستة المذكورة في القرآن الكريم، البقرة (2: 62)، المائدة (5: 69)، الحج (22: 17)، وقد أغفل عملياً الصابئة. وشملت المقارنة النواحي العقدية والعبادية والسياسية والحضارية. انظر: **الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص123 ـ 183.

(141) القاضي عبد الجبار. **تثبيت دلائل النبوة**، مرجع سابق، ج1، ص156 ـ 173.

(142) المرجع السابق، ج1، ص169 ـ 170.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً - الكتب المقدّسة

- **القرآن الكريم**، برواية حفص.
- **الإنجيل** للقديس متى، الإنجيل للقديس مرقس، الإنجيل للقديس لوقا، الإنجيل للقديس يوحنا (ترجمة قبطية، صدر كل إنجيل بمفرده مع تفسير له). أشرفت على الترجمة لجنة شكّلها قداسة البابا كيرلس السادس بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية في كل أفريقيا والشرق. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- **الكتاب المقدس** (ترجمة بروتستانتية)، أي كتب العهد القديم والعهد الجديد، وقد ترجم من اللغات الأصلية، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
- **الكتاب المقدس** (ترجمة كاثوليكية قام بها الآباء اليسوعيون)، ط6، بيروت: دار المشرق، 2000 م.
- **منوسمرتي** كتاب الهندوس المقدّس، ترجمة: إحسان حقي. بيروت: دار اليقظة العربية، د.ت.
- תורה נביאים וכתובים. מדויק היטיב על פי המסורה. הוגה בעיון נמרץ. על ידי:

Norman Henry Snaith, *Hebrew Old Testament*, London: The British and Foreign Bible Society, 1983.

The Greek New Testament, edited by: Kurt Aland and others, in cooperation with the Institute for New Testament textual research, Münster/Westphalia, 3rd Ed. (Corrected), Stuttgart (Germany): United Bible Societies, 1985.

Septuaginta (H ∏ *ΑΛΑΙΑ ΔΙΔΘΗΚ*). Id est Vetus Testamentum graece iuxta interpretes edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.

ثانياً ـ المصادر

- ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد بن القاسم). **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء.** بيروت: دار الفكر، 1377هـ/ 1957م.
- ابن الأبّار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **كتاب الحلة السيراء**، تحقيق: حسين مؤنس. ط1، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1963.
- ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله عنان. ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1393 ـ 1973م.

  ـــ. **تاريخ إسبانيا الإسلامية**، أو **كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، تحقيق: ليفي بروفنسال. ط2، بيروت: دار المكشوف، 1956م.
- ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي ـ الحنبلي. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب.** بيروت: المكتب التجاري، د.ت.
- ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد. **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، تصحيح: السيد عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1374هـ/ 1954م.
- ابن باديس، عبد الله بن بلقين. **مذكرات الأمير عبد الله المسماة بكتاب «التبيان»**، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال: دار المعارف 1955م.
- ابن بسام، أبو الحسن علي الشنتريني. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق: إحسان عباس. ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 95 ـ 1398هـ/ 75 ـ 1978م.
- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. **الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، نشر وتصحيح: السيد عزت العطار الحسيني، القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1374هـ/ 1955م. وأيضاً: ط. مجريط: مطبع روخس، 1882م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، المطبعة السلفية ومكتبتها، د. ت. م.

  ـــ. **لسان الميزان.** ط2، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1390هـ/ 1971م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، من تحقيق مقابل على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر. ط2، بيروت: دار الآفاق الجديدة (1403هـ/ 1983م).

  ـــ. **الأصول والفروع**، تحقيق: محمد عاطف العراقي، وسهير فضل الله أبو وافية، وإبراهيم إبراهيم هلال. ط1، القاهرة: دار النهضة العربية، 1978م.

ـــ. **تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول**، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.

ـــ. **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.

ـــ. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1405هـ/ 1985م. وأيضاً: الطبعة غير المحققة التي على هامشها «الملل والنحل» للشهرستاني. القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، 1384هـ/ 1964م.

ـــ. **المحلى**، طبعة مصححة ومقابلة على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الفكر، د.م.ت.

ـــ. **جمل فتوح الإسلام**، ضمن: جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى لابن حزم. تحقيق: إحسان عباس وناصر الدين الأسد. القاهرة: دار المعارف، د.ت. وأيضاً ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.

ـــ. **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ط5، القاهرة: دار المعارف، 1982م.

ـــ. **جوامع السيرة**، ضمن: جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى لابن حزم، تحقيق: إحسان عباس وناصر الدين الأسد. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

ـــ. **ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس**، ملحق رقم (1)، مأخوذ عن جذوة المقتبس للحميدي، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.

ـــ. **رسالة التلخيص لوجوه التخليص**، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.

ـــ. **رسالة الردّ على الكندي الفيلسوف**، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.

ـــ. **رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي**، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.

ـــ. **رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذّبة إلى يوم الدين**،

ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.
ـــ. **رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل**، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.
ـــ. **رسالة مراتب العلوم**، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.
ـــ. **رسالة نقط العروس**، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.
ـــ. **طوق الحمامة في الألفة والألآف**، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.

- ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف. **المقتبس**، ج5، نشر: ب. شالميتا P. Chalmeta وآخرين. مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، الرباط: كلية الآداب، 1979م.
- ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد. **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، تحقيق: محمد علي شوابكة، ط1، بيروت «دار عمّار»، مؤسسة الرسالة، 1403هـ/ 1983م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الملك الأكبر**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1958.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، د.ت.
- ابن سعيد، علي بن موسى. **المغرب في حلى المغرب**، تحقيق: شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، 1953م.
- ابن عذاري، أبو عبد الله محمد ـ المراكشي. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال E. Lévi-Provençal. بيروت: دار الثقافة، د.ت.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. **البداية والنهاية**. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن ميمون، أبو عمران موسى ـ القرطبي. **دلالة الحائزين**، عارضه بأصوله العربية والعبرية: حسين آتاي. مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.
- الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**. استانبول: دار قهرمان، 1986م.

- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، تصحيح: عبد الله بن غديان، علي الحمد الصالحي. ط1، مؤسسة النور، 1387هـ.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **كتاب التمهيد**، تحقيق: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي. بيروت: المكتبة الشرقية، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، سلسلة علم الكلام 1، 1957م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. بيروت: دار القلم، 1987م.
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1394هـ/ 1974م.
- البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. **المسالك والممالك**، تحقيق: أدريان فان ليوفن وأندري فيرتي. تونس: الدار العربية للكتاب، بيت الحكمة، 1992م.
- البلاذري، أحمد بن يحيى. **فتوح البلدان**، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، وعمر أنيس الطباع، بيروت: دار النشر للجامعيين، 1377هـ/ 1957م.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **الآثار الباقية عن القرون الخالية**.

Chronologie orientalischer völker von Alberuni, herausgegeben von Dr. Edouard Sachau, Leipzig, Deutsche Morgenl, Gesellschaft F. A. Brockhaus, Otto harrassowitz, 1923.

ــــ. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، ط2، بيروت: عالم الكتب، 1403هـ/ 1983م.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **المختار في الرد على النصارى**، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي. ط1، بيروت: دار الجيل، القاهرة: مكتبة الزهراء، 1411هـ/ 1991م.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الشامل في أصول الدين**، الكتاب الأول (كتاب الاستدلال) من الجزء الأول، تحقيق: هلموت كلوبفر H. Klopfer. القاهرة: دار العرب، د.ت.

ــــ. **شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل**، تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1399هـ/ 1979م.
- الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله. **معجم الأدباء**، بيروت: دار المستشرق د.ت.

ــــ. **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر، دار بيروت، د.ت.
- الحميدي، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح. **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م.

- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. **تذكرة الحفاظ**، تصحيح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1374هـ.
—. **سير أعلام النبلاء**، جزء خاص بترجمة الإمام ابن حزم الأندلسي، تحقيق: سعيد الأفغاني. بيروت: دار الفكر، 1389هـ/ 1969م.
—. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي. ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1382هـ/ 1963م.
- الرازي، أبو بكر محمد بن زكرياء. **رسائل فلسفية مع قطع بقيت من كتبه المفقودة**، جمع وتصحيح: ب. كراوس، القاهرة: جامعة فؤاد الأول، كلية الآداب، 1939م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي. ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ/ 1986م.
—. **التفسير الكبير**. ط1، القاهرة: نشر عبد الرحمن محمد، 1357هـ/ 1938م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: مصطفى حسين أحمد. ط1، القاهرة: مطبعة الاستقامة. 1365هـ/ 1946م.
- السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد. **ميزان الأصول**، تحقيق: عبد الملك عبد الرحمن السعدي. مطبعة الخلود، د.م.ت.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **طبقات الحفاظ**، تحقيق: علي محمد عمر. ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، 1393هـ/ 1973.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني. القاهرة: البابي الحلبي، 1381هـ/ 1961م. وأيضاً: (الطبعة غير المحققة على هامش «الفصل»). القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، 1384هـ/ 1964م.
- صاعد، أبو القاسم بن أحمد الطليطلي. **طبقات الأمم**، نشر: الأب لويس شيخو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1912م.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. **الوافي بالوفيات**، تحقيق: س. ديدرينغ S. Dedering. ط2، فيسبادن Wiesbaden: دار النشر فرانز شتاينر Franz Steiner، 1394هـ/ 1974م.
- الضبي، أحمد بن يحيى. **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تحقيق:

ف. قوديرة F. Codera، ج. ريبيرة J. Ribera. مجريط: مطبع [هكذا] روخس، 1884م.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبري**، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مراجعة وتخريج: أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، .ت.

- طَطْيانُس، الدياطسرون، ترجمة: أبي الفرج عبد الله بن الطيِّب، تحقيق: الأب ا. س. مرمرجي الدومنكي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1935م.

- العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف. **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1387هـ/ 1967م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م.

ـــ. **الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل**، تحقيق: محمد عبد الله الشرقاوي. ط3، بيروت: دار الجيل، القاهرة: مكتبة الزهراء، 1410هـ/ 1990م.

ـــ. **المستصفى من علم الأصول. بغداد: مكتبة المثنى**، مصورة بالأوفست عن ط1، بولاق: المطبعة الأميرية، 1322هـ.

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**، على هامش: عبد الرحمن البغدادي باجه جي زاده، الفارق بين المخلوق والخالق. القاهرة: مطبعة التقدم، 1322هـ/ 1904م.

ـــ. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، 1393هـ/ 1973م.

- القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف. **إخبار العلماء بأخبار الحكماء. بيروت: دار الآثار**، د.ت.

- **كتاب القدّاس** بحسب طقس الكنيسة الأنطاكية السُريانية المارونية، ط3، بكركي - لبنان، 1992م.

- الكرماني، الداعي أحمد حميد الدين. **راحة العقل**، تحقيق: محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1952م.

- الكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد. **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق: مفيد أبو عمشة، ومحمد بن إبراهيم. ط1، مكة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1406هـ/ 1985م.

- مالك بن أنس. **الموطأ**. بيروت: دار إحياء العلوم، 1988م.

- المراكشي، عبد الواحد بن علي. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق:

محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط1، القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1368هـ/ 1949م.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **التنبيه والإشراف**، تصحيح ومراجعة: عبد الله إسماعيل الصاوي. بغداد: المكتبة العصرية، 1357هـ/ 1938م، ص 98.
ابن النديم، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، طهران: 1971م.
ـــ. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: شارل بلاّ Ch. Pellat. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية، 1973م.
ـــ. **مسلم**، بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**. دار إحياء الكتب العربية، 1985م.
- المقدسي، مطهر بن طاهر. **كتاب البدء والتاريخ**. باريس: كلمان هوار، 1907م.
- المقري، أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1388هـ/ 1968م.
- النباهي، أبو الحسن علي بن عبد الله. **تأريخ قضاة الأندلس**، وهو كتاب: المرقبة العليا في من يستحق القضاء والفتيا، نشر: ليفي بروفنسال Levi-provençal. ط1، القاهرة: دار الكتاب المصري 1948م.
- الهمذاني، القاضي عبد الجبار بن أحمد. **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان. بيروت: دار العربية، د. ت.
ـــ. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين**، تحقيق: فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1406هـ/ 1986م.
ـــ. **المجموع في المحيط بالتكليف**، جمع أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1965.
ـــ. **المختصر في أصول الدين**، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة. ط2، بيروت: دار الشروق، 1408هـ/ 1988م.
ـــ. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج5: الفرق غير الإسلامية. تحقيق: محمود محمد الخضيري. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.
ـــ. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج11: التكليف، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1385هـ/ 1965م.
ـــ. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج15: التنبؤات والمعجزات، تحقيق:

محمود الخضيري ومحمود محمد قاسم. القاهرة: الدار المصريّة للتأليف والترجمة، 1385هـ/ 1965م.

ـــ. **المغني في أبواب التوحيد والعدل،** ج16: إعجاز القرآن، تحقيق: أمين الخولي. ط1، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1380هـ/ 1960م.

- اليعقوبي، أحمد ابن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي،** بيروت: دار صادر، 1390هـ/ 1970م.

ثالثاً ـ المراجع العربية

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير،** تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.
- أبو زهرة، محمد. **ابن حزم،** حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي، 1954م.
- إرمان، أدولف، وهرمان رانكه. **مصر والحياة المصرية القديمة،** ترجمة: عبد المنعم أبو بكر ومحرم كمال. القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، د.ت.
- الأفغاني، سعيد. **نظرات في اللغة عند ابن حزم.** دمشق: جامعة دمشق، 1963م.
- إلياد، مرسيا. **أسطورة العود الأبدي،** ترجمة: نهاد خياطة. ط1، دمشق: دار طلاس، 1987.
- تامر، عارف. **القرامطة،** أصلهم نشأتهم تاريخهم حروبهم. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت.
- التركي، عبد المجيد. **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي،** ترجمة وتحقيق وتعليق: عبد الصبور شاهين. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م.
- الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث،** قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط6، بيروت ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.
- جلوب، فرحان محمد. **الفكر المنطقي الإسلامي: دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي،** بغداد: مكتبة بسام، 1988م.
- جنثالث بالنثيا، أنخل A. Gonzalez Palencia. **تاريخ الفكر الأندلسي،** ترجمة: حسين مؤنس. ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955م.
- الحاجري، محمد طه. **ابن حزم صورة أندلسية،** بيروت: دار النهضة العربية: 1982م.
- حماية، محمود علي. **ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان،** ط 1، القاهرة: دار المعارف، 1983.

- الحمد، أحمد بن ناصر. **ابن حزم وموقفه من الإلهيات**، عرض ونقد مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1406هـ.

- حموي، صبحي. **معجم الإيمان المسيحي**، أعاد النظر فيه من الناحية المسكونية: الأب جان كوربون. بيروت: دار المشرق، بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط، ط2، 1998.

- خلف، غسّان. **الفهرس العربي لكلمات العهد الجديد اليونانية**، بيروت: دار النشر المعمدانية، 1979.

- خليفة، حاجّي. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بغداد: مكتبة المثنى.

- دوزي، ر. R.Dozy. **ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام**، ترجمة: كامل كيلاني، ط1، القاهرة: مكتبة عيسى البابي الحلبي، 1351هـ/ 1933م.

- راداكرشنا، سرفبالي و شارلز مور. **الفكر الفلسفي الهندي**، ترجمة: ندرة اليازجي. بيروت: دار اليقظة العربية، 1967م.

- الراوي، عبد الستار. **العقل والحرية**، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980هـ/ 1400م.

- روتن، مرغريت. **علوم البابليين**، ترجمة: يوسف حبي. بغداد: دار الرشيد، 1980م.

- الزكي، عبد العزيز. **نشأة الفكر الهندي وتطوّره في العصور القديمة**، عالم الفكر، مج1، عدد 3، ص ص 257 ـ 262.

- السقا، أحمد حجازي. **البشارة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل**، ط1، بيروت: دار الجيل، 1409/ 1989م.

- سلامة، أمين. وصموئيل، كامل عبد السيد. **اللغة اليونانية**، ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1946م.

- السوّاح، فراس. **الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم**، ط1، دمشق: دار المنارة، 1989م.

  ـــ. **مغامرة العقل الأولى**، دراسة في الأسطورة ـ سورية وبلاد الرافدين. ط 8، دمشق: دار الكندي، 1989م.

- الشرفي، عبد المجيد. **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر**، تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986م.

- الشرقاوي، محمد عبد الله. **في مقارنة الأديان: بحوث ودراسات**، ط1، القاهرة: دار الهداية، 1406هـ/ 1986م.

- شلبي، أحمد. **أديان الهند الكبرى**، (سلسلة مقارنة الأديان، 4)، ط2، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1966.
- الصالح، صبحي. **علوم الحديث ومصطلحه**، ط 2 بيروت: دار العلم للملايين، 1982.
- الصليبي، كمال. التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة: عفيف الرزاز. ط2، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1986م.
- الصوفي، خالد. **تاريخ العرب في إسبانيا**، عصر المنصور الأندلسي، دار الكاتب العربي، د.م.ت.
- ضو، بطرس. **تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري من مار مارون إلى مار يوحنا مارون 325 ـ 700م**، ط 2، بيروت: دار النهار، 1977.
- طنطاوي، محمد سيد. **بنو إسرائيل في القرآن والسنة. ط1**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1407هـ/ 1987م.
- عبد الحليم، رجب محمد. **العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف**، بيروت ـ القاهرة: دار الكتب الإسلامية وآخرون، 1400هـ/ 1980م (؟).
- عزيز، فهيم. **علم التفسير**. ط1، القاهرة: دار الثقافة المسيحية، 1986.
- عنان، محمد عبد الله. **دولة الإسلام في الأندلس**. ط3، القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1380هـ/ 1960م.

  ـــ. **دول الطوائف**، منذ قيامها حتى الفتح المرابطي. ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1389هـ/ 1969م.
- عويس، عبد الحليم. **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، ط2، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988م.
- غرديه، لويس و ج. قنواتي. **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر. ط2، بيروت: دار العلم للملايين، 1979م.
- قنديل، عبد الرازق أحمد. **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، القاهرة: جامعة عين شمس، مركز بحوث الشرق الأوسط، دار التراث، 1404هـ/ 1984م.
- قوجمان، ي.، **قاموس عبري ـ عربي**، ط2، أورشليم (القدس): مطبعة حن، 1981م.
- كحيلة، عبادة. **تاريخ النصارى في الأندلس**، ط1، القاهرة: نشر المؤلف، المطبعة الإسلامية الحديثة 1414هـ/ 1993م.
- كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، بيروت: دار القلم، د.ت.
- كمال، ربحي. **دروس اللغة العبرية**. بيروت: عالم الكتب، 1982م.

- كوربان، هنري H. Corbin. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: نصير مروة، حسين قبيسي. ط1، بيروت: منشورات عويدات، 1966م.
- الكيرانوي، رحمة الله. **إظهار الحق**، تحقيق: عمر الدسوقي. صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- لويس، برنارد. **أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية**، ترجمة: حكمت تلحوق، ط1، بيروت: دار الحداثة، د.ت.
- ليفي بروفنسال، **الحضارة العربية في إسبانيا**، ترجمة: الطاهر أحمد مكي. ط2، القاهرة: دار المعارف، 1405هـ/ 1985م.
- مؤنس، حسين. **فجر الأندلس**. ط1، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959م.
- مايرهوف، ماكس Max Meyerhof. **من الإسكندرية إلى بغداد**، بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب، في: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي. ط4، الكويت: وكالة المطبوعة، بيروت: دار القلم، 1980، ص ص37 ـ 100.
- مجموعة من المؤلفين، **شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم**، ترجمة: أسامة سراس. ط1، دمشق: دار العربي، 1988م.
- مجموعة من المؤلفين، **معجم اللاهوت الكتابي**، أشرف على الترجمة: نيافة المطران أنطونيوس نجيب، ط2، بيروت: دار المشرق، 1988م.
- محمود، أحمد بكير. **المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب**، ط1، بيروت ـ دمشق: دار قتيبة، 1411هـ/ 1990م.
- مكي، الطاهر أحمد. **دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة**، ط 4، القاهرة: دار المعارف، 1413هـ/ 1993م.
- المنوني، محمد. **شيوخ ابن حزم في مقروءاته ومروياته. دورية المناهل**، الرباط: السنة 3، العدد7، ذو القعدة 1396هـ ـ نوفمبر 1976م.
- النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط7، القاهرة: دار المعارف، 1977م.
- الهواري، محمد. **الختان في اليهودية والمسيحية والإسلام**، سلسلة «مقارنة الأديان» (1). ط1، القاهرة: دار الهاني، 1407هـ/ 1987م.
- وافي، علي عبد الواحد. **الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام**. القاهرة: دار نهضة مصر، 1971.
- اليازجي، ندرة. **رد على اليهودية واليهودية المسيحية**، ط2، دمشق: دار طلاس، 1984م.

- يفوت، سالم. **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986م.
- يوسف، صموئيل. **المدخل إلى العهد القديم**، ط1، القاهرة، دار الثقافة، 1993م.

رابعاً - المراجع غير العربية:

Ansari, A.S. Bazmee, Philosophical and religious views of Muhammad Ibn Zakariyya al-Razi, in:*Islamic Studies*, vol. XVI, n° 3, Autumn 1977, Islamabad, pp. 157-177.

Arnaldez, Roger, Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le juif, in: *Revue de l'occident musulman et la méditerranée (R.O.M.M)*. Aix-en-provence, n° 13-14, 01/09/1973.

Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Paris: J. Vrin, 1956.

Asín Palacios, Miguel, *Abenházam de Córdoba y su historia critica de las ideas religiosas*. Madrid: tip. de la «rev. de archivos, bibliotecas y museos», 1927-28.

Abenmasarra y su escuela, origenes de la filosofia hispano- musulmana. Madrid: Imprenta Ibérica. E. Maestre, 1914.

Assfalg, Julius, Paul Krüber, *Petit Dictionnaire de l'Orient Chrétien*, trad. joseph Longton, Belgium: 1991.

Auliffe, J. D. Mc, Exegetical identification of the sabi'un, in: *The Muslim World*, vol. LXXII, 1982, pp. 95-106.

Avery-Peck, Alan J. (ed), *The literature of early rabbinic Judaism: issues in Talmudic redaction and interpretation*, New Perspectives on Ancient Judaism 4, Lanham, University Press of America, 1989.

Bailly, M. A., *Dictionnaire Grec - Français*. Paris: Hachette et C^ie^, 1899.

Barnard, Leslie William, What was Arius' philosophy?, in: *Theologische Zeitschrift* 28, Mar-Apr 1972, pp. 110-117.

Baron, S. W., *Histoire d'lsraël* éd. fr. Valentin Nikiprowetzky, 2^eme^ éd. Paris: Quadrige / P.U.F., 1986.

Brennecke, Hanns C., Zum Prozess gegen Paul von Samosata: die Frage nach der Verurteilung des Homoousios, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche* 75 No 3-4, 1984, pp. 270-290.

Buck, C., the identity of the *sabi'u*n, an historical quest, in: *The Muslim World*, vol. LXXIV, 1984, pp. 172-186.

the identity of the *sabi'u*n, in: *The Muslim World*, vol. LXXII, 1982, pp. 95-106.

Charles, R.H. (ed.), *The Ascension of Isaiah*, 1st Ed., 2d Imp., London, New York: Society of Promoting Christian Knowledge, 1919.

Chwolsohn, D., *die Ssabier und der Ssabismus*, Saint-Petersburg, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademic der Wissenschaften, 1856, New-York, London, Johnson reprint, 1965.

Cohen, A., *le Talmud*, trad. Jaques Marty, Paris, Payot, 1950.
Cortabarria Beitia, Angel O.P., la liturgia mozarabe, in: *Encuentro islamo-cristiano*, Nº264, Madrid, Abril 1994.
Daou, Boutros, *Histoire religieuse, culturelle et politique des Maronites*, le Livre Préféré, Jdaidet-el-Matn, 1985.
De Epalza, Mikel, Mozarabs: an emblematic Christian minority in Islamic al-Andalus, in: *The Legacy of Muslim Spain*, edited by: Salma Khadra Jayyusi, Leiden-New York-K ln: E.J. Brill, 1994, pp. 149-170.
Dick, Ignase, *les Melkites: Grecs-Orthodoxes et Grecs-catholiques des Patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem*, Brepols, Maredsous, 1994.
Dictionnaire des Religions, Paris: P.U.F, 1984, p. 95. (D.R.)
Dupuy, Bernard, La christologie de Nestorius, in: *Istina* 40, Nº1, Ja-Mr 1995, pp. 56-64.
Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1976-78-86.
Encyclopaedia Judaica Jerusalem. Keter publishing house, Jerusalem. vol.2, col. 305-308.
Fishbane, Michael (ed), *The Midrashic imagination: Jewish exegesis, thought, and history,* Albany: State University of New York Press, 1993.
Goldziher, Ignaz, *The Zahiris, their doctrine and their history, a contribution to the history of Islamic theology.* Trans. Wolfgang Behn. Leiden: E.J. Brill, 1971.
Goodman, Lenn E., Ibn Masarrah, in: *History of Islamic Philosophy*, Part I, (Routledge History of World Philosophies, Vol. I), Edited by Seyyed Hossein Nasr and Olivier Leaman, Routeledge: London-New York, 1999, pp. 277-293.
Green, William S. (ed), *Approaches to ancient Judaism, text as context in early rabbinic literature*, Chico, California: Scholars Press, 1981.
Gregg, Robert C. (ed.), *Arianism: historical and theological reassessments* (papers, Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, Sept 5-10, 1983), Series: Patristic Monograph Series, 11, Philadelphia, The Philadelphia Patristic Foundation, 1985.
Grelot, Pierre, Apocryphes (ou Pseudépigraphes) de l'Ancien Testament, in: D.R., pp. 76 - 79.
Griffith, Sidney H., The First *Summa Theologiae* in Arabic: Christian *Kalam in Ninth-Century Palestine, in: Conversion and Continuity, Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Ed. by M. Gervers & R. J. Bikhazi, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, printed in Wetteren (Belgium), 1990, pp. 18-27.
The Prophet Muhammad, his scripture and his Message, according of the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century, in: *La vie du Prophète Mahomet, Colloque de Strasbourg*, 1980, Paris: PUF, 1983, pp. 145-146.
Halleux, André de, Nestorius: Histoire et Doctrine, in: *Irénikon* 66, Nº1, 1993, pp. 38-51, *Irénikon* 66, Nº2, 1993, pp. 163-178.

Hartman, Geoffrey H., and Sanford Budick (ed), *Midrash and literature*, New Haven, Conn: Yale University Press, 1986.

Hj. rpe, J., *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens harraniens*, Uppsala, Skriv Service AB, 1972.

Hoffmann, R. Joseph, The Paulician heresy: a reappraisal, in: *Patristic and Byzantine Review* 2, N°2-3, 1983, pp. 251-263.

Ibn Djanah, *Opuscules et traités*, trad. Joseph et Hartwig Derenbourg. Paris: l'Imprimerie Nationale, 1880.

Ibn Gabirol, *Livre de la source de vie (Fons Vitae)*, trad. J. Schianger. Paris: Aubier Montaigne, 1970.

Ibn Paquda, *Les devoirs du coeur*, trad. A. Chouraqui. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

Jacob, Edmond, *l'Ancien Testament*. 2eme éd.. Paris, PUF, «Que sais- je?» . No 1280.

Khalifeh, Elias, La personne et la doctrine de Nestorius jugées au concile d'Ephèse, in: *Istina* 43, N°2, Ap-Je 1998, pp. 214-220.

Khoury, Adel Théodore, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^{e}-XIII^{e} S.)*, Leiden: E. J. Brill, 1972.

Khoury, R. G., Quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations islamiques du premier et du deuxième siècle de l'Hégire, in: *Bulletin d'Etudes Orientales*, Institut Français de Damas, t. XXIX, 1977, pp. 269 - 278.

Kraft, Robert A., Scripture and canon in Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha, in: *Hebrew Bible/Old Testament*, vol. 1, pt 1: Antiquity; ed by M. Saebo, 1996, pp. 199-216.

LÈVI-Provençal. propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue, in: *Orientalia Suecana*, Uppsala: 1954, vol. III, Fasc. 2/4, pp. 75-83.

Histoire de l'Espagne musulmane. Paris: G.P. Maisonneuve et C^{ie}, Leiden: E.J. Brill, 1950, 1953.

L'Espagne musulmane aux X^{eme} Siècle, institutions et vie sociale. Paris: Larose, 1932.

McGuckin, John A., The Christology of Nestorius of Constantinople, in: *Patristic and Byzantine Review* 7, No 2-3, 1988, pp. 93-129.

Monnot, Guy, *Islam et Religions*, Paris, Maisonneuves et Larose, 1986.

Les doctrines des chrétiens dans le «Moghni» de 'Abd al-Jabbar, in: *MIDEO du Caire*, n°16, 1983.

Penseurs musulmans et religions iraniennes, 'Abd-al-Jabbar et ses devanciers, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, pp. 80-81.

Pour le dossier arabe du mazdéisme zurvanien, in: *Journal Asiatique*, vol. CCLXVIII, 1980, fasc. 3, 4. pp. 233-242.

Moosa, Matti, *The Maronite in History*, Syracuse University Press, Syracuse, 1986.

Munk, S., *Mélanges de philosophie Juive et arabe*. Paris: J.Vrin, 1955.

Neusner, Jacob (ed), *The formation of the Babylonian Talmud: studies in the achievements of late 19th & early 20th cent historical and literary-critical*

research, Studia Post-Biblica, vol. 17, Leiden: Brill, 1970.
(ed), *The modern study of the Mishnah*, Studia Post-Biblica, vol. 23, Leiden: Brill, 1973.
Roth, Norman, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain, Cooperation and Conflict*, Leiden-New York-Kln: E.J. Brill, 1994.
Sahas, Daniel J., *John of Damascus on Islam, the «Heresy of the Ishmaelites»*, Leiden: E. J. Brill, 1972.
Scheidweiler, Felix, Paul von Samosata, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche* 46, N°1-2, 1955, pp. 116-129.
Scheindlin, Rymond P., the Jews in Muslim Spain, in: *The Legacy of Muslim Spain*, pp. 188-200.
Simonet, D. Francisco Javier, *Historia de los Mozarabes de Espaa. Madrid: La Real Academia de la Historia, 1897-1903.*
Sirat, Colette, *La Philosophie Juive médiévale en terre d'Islam*. Paris: Presses du CNRS, 1988.
Soro, A. Bawai, La condamnation de Nestorius au concile d'Ephèse, in: *Istina* 43, N°2, Ap-Je 1998, pp. 179-213.
Stern, S.M., Ibn Masarra, follower of pseudo- Empedocles - an allusion, in: *Actas do IV congresso de estudos arabes e islamicos*, Coimbra - Lisboa, 1968. Leiden: E.J. Brill, 1971, pp. 325 - 337.
Stoyanov, Yuri, *The other god, dualist religions from antiquity to the Cathar heresy*, New Haven, London, Yale Nota Bene, Yale University Press, 2000.
Tardieu, Michel, Sabiens coraniques et «Sabiens» de Harran, in: *Journal Asiatique*, vol. CCLXXIV, No 1-2, 1986.
Tate, Marvin E., Old Testament Apocrypha and the Old Testament canon, in: *Review and Expositor*, 65, Sum. 1968, pp. 339-356.
The Encyclopaedia of Islam, New Edition,, Leiden: Brill. (*EI²*)
Tisserant, Eugène, une feuille Arabo-Latine de l'Epître aux Galates. Extrait de *la Revue Biblique*, Juillet 1910.
Tritton, A.S., the Old Testament in Muslim Spain, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS). University of London, vol. XXI, Part 2, 1958.
Urvoy, D., Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1984, vol. II, pp. 707-717.
Urvoy, Marie-Thérèse (Ed.). *Le Psautier Mozarabe de Hafs le Goth*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1994.
Vajda, Georges, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*. Paris: J. Vrin, 1947.
Van Koningsveld, P.S.J., *the Latin-Arabic glossary of the Leiden University library*. Leiden: New Rhine Publishers, 1977.
Widengren, G., *Les Religions de l'Iran*, trad. L. Jospin. Paris, Payot, 1968.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية اسلامية ثقافية مستقلة، أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (1401هـ - 1981م)

من أهدافه:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box 669, Herndon, VA 20172, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
URL: www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org



هذا الكتاب

تسمى هذه الدراسة إلى وضع نقد ابن حزم للأديان ضمن سياقاته التاريخية والجغرافية والفكرية، وهي ظروف الأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريين، العاشر والحادي عشر الميلاديين، بربط النقد بالظاهرية الحزمية ككل، وبيان الوحدة التي نظمت أطراف هذه المنظومة الفكرية، مع المقارنة بين عمل ابن حزم وأعمال غيره من العلماء المسلمين من ناحية، والمعطيات والدراسات الحديثة من ناحية ثانية. وأعادت الدراسة ترتيب الأديان ترتيباً منهجياً حسب أهمية كل دين في نظر ابن حزم، ومدى استيعابه في تناول جوانبه النقدية، كما رتبت القضايا المطروحة في ثنايا نقد النصوص اليهودية والمسيحية ترتيباً موضوعياً، بعدما كانت مبعثرة لورودها بمناسبة النص الخاضع للنقد. يمكن اعتبار الكتاب دراسة تحليلية نقدية لنقد ابن حزم للأديان، كحلقة ضمن الجهود المبذولة في سبيل صياغة نظرة إسلامية جديدة للأديان، تستفيد من التراث وأعمال أعلامه الكبار، ومن بينهم ابن حزم الذي يعتبر محطة هامة في تاريخ نقد النصوص الكتابية على الصعيد العالمي.

ISBN 1-56564-313-5

